



This book is provided in digital form with the permission of the rightsholder as part of a Google project to make the world's books discoverable online.



This book is licensed under a Creative Commons license. By using a Creative Commons license, the rightsholder chose to give you more freedom to share or re-use the book than would otherwise be possible under copyright law.

This license allows distribution of this book with attribution but prohibits commercial use or derivative works. Terms available here: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

About Google Books

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Books helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

ML

MEDIAEVALIA LOVANIENSIA

SERIES I / STUDIA XII

JAN VAN RUUSBROEC

The sources, content and sequels of his mysticism



LEUVEN UNIVERSITY PRESS

1984

JAN VAN RUUSBROEC
The sources, content and sequels of his mysticism





MEDIAEVALIA LOVANIENSIA

Editorial Board

Prof. Dr. W. Lourdaux, Prof. Dr. D. Verhelst
Prof. Dr. A. Welkenhuysen, Dr. W. Verbeke

SERIES I / STUDIA XII

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
INSTITUUT VOOR MIDDELEEUWSE STUDIES
LEUVEN (BELGIUM)

JAN VAN RUUSBROEC

The sources, content and sequels of his mysticism

EDITED BY

P. MOMMAERS and N. DE PAEPE



LEUVEN UNIVERSITY PRESS

1984

CIP-GEGEVENS

Jan van Ruusbroec : the sources, content and sequels of his mysticism / ed. by P. Mommaers and N. De Paepe. — Leuven : Leuven University Press. — (Mediaevalia Lovaniensia. Series I, Studia 12)
Met index.

ISBN 90-6186-141-1

SISO 203.5 UDC 248

Trefw. : mystiek ; religie / Ruusbroec, Jan van.

© 1984 by Leuven University Press/Presses Universitaires de Louvain/
Universitaire Pers Leuven, Krakenstraat 3
B-3000 Leuven/Louvain (Belgium)

*All rights reserved, including the right to translate or
to reproduce this book or parts thereof in any form*

D/1984/1869/3

CONTENTS

Preface	vii
Paul VERDEYEN, Essai de biographie critique	1
Edmund COLLEDGE and J.C. MARLER, 'Poverty of the Will': Ruusbroec, Eckhart and <i>The Mirror of Simple Souls</i>	14
Franz-Josef SCHWEITZER, 'Caritatem habe, et fac quod vis!' — Die 'Freien Geister' in der Darstellung Jans van Ruusbroec und in Selbstzeugnissen	48
G. EPINEY-BURGARD, L'influence des béguines sur Ruusbroec . .	68
James A. WISEMAN, <i>Minne</i> in <i>Die gheestelike brulocht</i>	86
Paul MOMMAERS, Une phrase clef des <i>Noces Spirituelles</i>	100
Herman W.J. VEKEMAN, Vriendschap in de Middelnederlandse mystiek. De plaats van Ruusbroec	124
Gérald CHAIX, L'édition de 1552 et la réception de Ruusbroec au XVI ^e siècle	142
Peter C. ERB, The Use of Ruusbroec among German Protestants	153
Guido DE BAERE, Die neue Ruusbroec-Edition und ihr erster Band, das <i>Boecksken der verclaringhe</i>	176
Helen ROLFSON, Ruusbroec in American English	187
Index	196

PREFACE

On December 2nd. 1381 one of the great masters of the Christian mystical tradition, Jan van Ruusbroec, died in his religious house of Groenendaal. The sixth centenary year, 1981, was marked by a variety of commemorative acts, and the Institute of Mediaeval Studies of the 'Katholieke Universiteit Leuven' in collaboration with the *Ruusbroecgenootschap* (University Faculties of St. Ignatius Antwerp) decided to dedicate its yearly International Academic Colloquium to the theme: Jan van Ruusbroec. The eleven studies published in the present volume were written by a group of specialists, who read the original versions before an international audience present in Leuven from the 18th to the 20th of May.

The first four studies analyze the biography and the sources of Jan van Ruusbroec. P. Verdeyen investigates critically the earliest biographical sketch, the *Prologhe* written by Gerard the Carthusian, and the work of Pomerius, *De origine monasterii Viridisvallis una cum vita Johannis Rusbrochii*. E. Collegde, in collaboration with J.C. Marler, and F.J. Schweitzer examine afresh the relations between Ruusbroec and Eckhart, Ruusbroec and Marguerite Porete, and finally Ruusbroec and the 'Brethren of the Free Spirit', portrayed in his works with more or less objectivity. For the fourth study, G. Epinay-Burgard selects three leit-motivs, characterized by the terms *het begheren*, *het nuwe* and *het ghemeyne leven*, and illustrates Ruusbroec's dependence on, and reworking of, mystical texts popular in the Beguinage enclosures of his time.

An encouraging feature of this Colloquium was that the participants came to grips with the mystical experience contained in Ruusbroec's works: three studies are representative of this approach. In the first J.A. Wiseman confines his semantic study of the term *minne* (mystic love) to *The Spiritual Espousals*, using this key concept to unlock the deeper meaning of the text. A second study devoted to the same work by P. Mommaers concentrates on the fundamental intuition of mystical unity expressed at all the different levels of the prayer life. H.W.J. Vekeman widens the field of research and investigates the concept and practice of friendship as interpreted both in Ruusbroec and in other classical Mediaeval Dutch texts — the letters of Hadewijch, the *Limburgse Sermoenen*, and the writings of Jan van Leeuwen.

The profound impression made by the writings of this mystic from Dutch speaking Brabant on the European religious world is explored in two studies that trace the spread of his writings: G. Chaix deals with the XVIth century, and P.C. Erb establishes that even Protestant writings of the XVIIth century bear the unmistakable imprint of his unique form of spirituality.

But the ever present vitality of Ruusbroec's writings is illustrated in the final contribution (G. De Baere and H. Rolfson), a presentation of the new critical edition which will include the original text, the Latin translation of Surius, and a modern English translation. The first two volumes were already available for commentary and explanation.

Our most sincere thanks must be given to the many who have made possible, at both an academic and a practical level, the celebration of this Colloquium and the publication of its Proceedings. Among them we particularly wish to mention those responsible for the various institutions whose financial and moral support were indispensable: the 'Katholieke Universiteit Leuven', the Faculty of Arts (Letteren en Wijsbegeerte), the Publication Commissions of the University and the Faculty, the 'Universitaire Faculteiten Sint Ignatius' of Antwerp, the 'Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek' and the 'Ministerie van Nationale Opvoeding en Nederlandse Cultuur'. It is our hope that the present book, published at a time of considerable financial crisis, will serve as a proof that their generosity and foresight have been appreciated and have borne fruit.

PAUL VERDEYEN S.J.

ESSAI DE BIOGRAPHIE CRITIQUE

Frère Gérard de Saintes, moine de la chartreuse de Hérinnes (près de Hal et d'Enghien) a écrit la première notice concernant la vie de Jean de Ruusbroec. Cette notice devance la *Vita* de Pomerius de plus de cinquante ans. Elle a été conservée dans deux manuscrits contenant toutes les œuvres de Ruusbroec. Il s'agit du manuscrit 3416-24 de la Bibliothèque royale de Bruxelles (écrit en 1461) et du manuscrit 693 de la Bibliothèque universitaire de Gand (écrit en 1480). Le précurseur des bollandistes, le jésuite Héribert Rosweyde, a traduit en latin une partie de ce texte rédigé en moyen-néerlandais. Cette traduction, faite vers 1620, est conservée à la Bibliothèque royale de Bruxelles dans le manuscrit 8961-62 fol. 296.

Depuis lors, les historiens ont négligé cette source, qu'il faut nommer capitale, puisqu'elle provient d'un contemporain qui a personnellement vu et connu Ruusbroec. On l'a négligée pour une raison vraiment malheureuse. En effet, la notice porte dans les manuscrits conservés un titre indiquant comme auteur Dom Gérard, qui jadis était *prieur* dans l'ordre des chartreux¹. Cette qualification de 'prieur' a brouillé les pistes de recherche. Dans le texte, l'auteur se présente comme frère Gérard, chartreux de la maison Chapelle de Notre Dame à Hérinnes, c'est-à-dire comme simple moine. Les historiens ont pensé trouver deux informations différentes et complémentaires. Après ils se sont mis à consulter la liste des prieurs de Hérinnes et n'y ont trouvé aucun Dom Gérard pendant tout le quatorzième siècle. Du coup l'authenticité de la notice devenait suspecte et incertaine. En 1933 le chanoine Placide Lefèvre O. Praem. parle encore d'un témoignage resté anonyme².

Et pourtant la solution du problème n'était pas difficile. Il fallait seulement regarder de près les textes tels qu'ils se trouvent dans les manuscrits. Nous ne possédons pas l'autographe de frère Gérard. Les historiens ont lu le titre de la notice comme s'il était écrit de la main de Dom Gérard lui-même. L'éditeur Willem de Vreese a commis la même

¹ Le texte de frère Gérard a été édité par W. de Vreese, dans *Het Belfort*, 10 (1895) Tome 2, pp. 6-20.

² Pl. Lefèvre, 'Le séjour du mystique brabançon Jean de Ruusbroec à Bruxelles', *Revue d'histoire ecclésiastique*, 29 (1933), p. 392.

erreur. De cette manière on a pensé trouver dans le titre une information supplémentaire et indépendante du texte qui le suit.

Une étude plus serrée montre qu'il est peu probable que le titre provienne de l'auteur. Il répète presque mot à mot la carte de visite, que l'on trouve insérée dans le texte de la communication: 'Moi, frère Gérard, chartreux de la maison Chapelle de Notre Dame à Hérinnes...'. Le copiste, responsable du titre, a ajouté que Dom Gérard était jadis prieur de sa communauté. Il s'est trompé. Frère Gérard n'a jamais été prieur, mais bien procureur (c'est-à-dire économe) de la maison de Hérinnes.

Par les travaux du bénédictin Dom J. Huyben³ nous savons que l'auteur se nommait en fait Gérard de Saintes. Il devint procureur en 1343 et il était connu comme un bon copiste. Vers 1360, nous le savons de sa propre main, il a commencé à copier plusieurs œuvres de Ruusbroec qu'il voulait rassembler dans un même volume. Tout en copiant ces textes, il se rendait compte que certaines expressions étaient insolites et difficiles à comprendre. Lisons la suite de l'affaire dans le texte de frère Gérard.

Ainsi moi-même et quelques-uns de nos frères, nous nous sommes enhardis à envoyer quérir dom Jean, afin qu'il vienne lui-même de vive voix nous expliquer certaines paroles élevées que nous avions trouvées dans ses livres, et surtout un long passage du premier livre *Le Royaume des Amants* où il traite du don de conseil et qui nous faisait difficulté. Nous l'invitâmes donc à venir jusque chez nous. Avec sa bonté coutumière, il accepta l'invitation et franchit à pied, malgré les peines qu'il en ressentit, la distance de plus de cinq lieues qui nous séparait. (C'est-à-dire plus de 25 km.).

Il y aurait beaucoup de choses édifiantes à dire à son sujet: de sa physionomie sereine et enjouée, de la manière bienveillante et humble de s'exprimer, de tout son extérieur empreint de spiritualité et de la modestie religieuse visible en son habit et en tout son comportement. Tout cela est apparu en particulier lorsqu'il se trouvait au milieu de notre communauté et que nous nous entretenions avec lui dans l'espoir d'en apprendre davantage au sujet de ses hautes connaissances. On vit bien alors combien il évitait de parler de son propre fond, mais il expliquait quelques exemples et paroles empruntés aux saints Docteurs, avec l'intention de nous exciter à l'amour de Dieu et de nous confirmer dans le service de la sainte Église. Quand, à deux ou trois, nous l'avons pris à part pour parler de ses livres et quand nous lui avons dit que nous les possédions déjà et que nous les avions transcrits, il parut aussi libre de vaine gloire en son cœur, que s'il n'en eût pas été l'auteur. Et lorsqu'en tête-à-tête je lui parlai du passage

³ J. Huyben, 'Uit Ruusbroec's Vriendenkring', dans *Jan van Ruusbroec. Leven. Werken* (Mechelen, 1931), pp. 102-114.

qui se trouve dans le premier livre qu'il a écrit, c'est-à-dire *Le Royaume des Amants*, passage qui nous faisait difficulté, il répondit calmement qu'il ne savait pas que le livre avait été divulgué et qu'il regrettait qu'il eût été communiqué au dehors, car c'était le premier de tous ses écrits. Un prêtre qui avait été secrétaire de dom Jean, nous l'avait prêté en secret pour que nous puissions le copier. Défense cependant lui avait été faite de le passer à d'autres. Quand j'eus appris ces choses, je voulus lui rendre ce premier livre de notre recueil, *Le Royaume des Amants*, pour qu'il en fit ce qu'il jugerait bon; mais il refusa en disant qu'il écrirait un autre livre où il expliquerait comment il entendait les paroles difficiles et comment il désirait qu'on les comprît. Et c'est ce qu'il a fait; il s'agit du petit livre venant en dernier lieu dans ce recueil de cinq traités et commençant par les mots: 'Le prophète Samuel...' ⁴.

Il est assez probable que frère Gérard est le premier copiste qui ait conçu l'idée de rassembler plusieurs livres de Ruusbroec en un seul volume. Chaque traité de Ruusbroec a dû circuler d'abord séparément, comme le prouve l'indiscrétion du secrétaire qui a passé aux chartreux de Hérinnes le premier traité de Ruusbroec, à l'insu de son auteur. D'ailleurs toute la tradition manuscrite prouve cet état de choses. Frère Gérard a rassemblé quatre œuvres de la période bruxelloise et il y a ajouté *Le livre de la plus haute vérité*, écrit par Ruusbroec après sa visite aux chartreux. Il faut en conclure que frère Gérard n'a pas terminé son travail avant 1363. Nous savons par d'autres sources qu'il n'est pas resté à Hérinnes, mais qu'il a obtenu d'être transféré à la chartreuse de Zeelhem (près de Diest) et à celle de Liège ensuite, parce que c'est là qu'il a fait une seconde profession en 1371. En passant à Zeelhem il y a laissé sans doute le manuscrit du *Livre de la plus haute vérité*, qui se trouve maintenant à l'abbaye de Parc.

Il faut se rendre compte que la communauté de Groenendaal a dû apprendre l'initiative de frère Gérard et son projet de rassembler plusieurs œuvres. De la sorte le chartreux a provoqué sans doute une initiative semblable chez les confrères de Ruusbroec. C'est vers l'année 1370 que la communauté de Groenendaal a commencé la grande collection des œuvres de son prieur, collection en trois volumes dont un seul a survécu aux malheurs des temps. Frère Gérard a donc grandement contribué à la conservation et à la diffusion des œuvres de Ruusbroec.

*
* *

⁴ En annexe nous publions la traduction intégrale du *Prologue* de Dom Gérard.

Notre connaissance historique du monastère de Vauvert en général, et de son premier prieur en particulier, est basée surtout sur l'œuvre tripartite de Pomerius intitulée *De origine monasterii Viridisvallis*. Henri Utenbogaerde, mieux connu sous son nom latin Henricus Pomerius, est né à Bruxelles en 1382. Il a fait des études universitaires qu'il a terminées comme *Magister Artium*. Il a été plusieurs années recteur de l'école capitulaire, d'abord à Bruxelles et ensuite à Louvain. En 1412 il devint chanoine régulier à Vauvert : il avait alors trente ans. Il a écrit son œuvre tripartite entre 1414 et 1420, c'est-à-dire plus de trente ans après la mort de Jean de Ruusbroec.

La valeur historique du récit de Pomerius est restée indiscutée pendant des siècles. Ce sont les recherches du chan. Placide Lefèvre⁵ et du Père Marc Dykmans⁶ qui ont mis en branle l'étude critique d'un texte qui appartient au genre hagiographique plutôt qu'au genre historique. Nous savons que Pomerius a pu disposer de plusieurs documents et de deux relations, écrites par des confrères plus âgés que lui. Sayman van Wijc avait écrit en 1412 une notice de quelques pages racontant l'origine et la fondation de Vauvert. Jean de Schoonhoven avait écrit une *Vita* de Ruusbroec, qui était déjà introuvable en 1510. Pomerius doit avoir connu les deux actes par lesquels les ducs de Brabant ont légué leur maison de chasse, en 1304 à l'ermite Jean de Busco et en 1343 aux trois prêtres fondateurs de Bruxelles. Il a connu aussi une lettre que Pierre de Saulx, prieur de Saint-Victor à Paris, a écrit aux premiers chanoines. De plus, il a trouvé dans la bibliothèque du monastère le recueil en trois parties, contenant toutes les œuvres de Ruusbroec dans le texte original et la traduction latine de plusieurs d'entre elles.

L'étude critique du récit de Pomerius est loin d'être terminée. Entretemps il nous faut aujourd'hui prononcer un jugement provisoire sur sa valeur historique. Ce jugement ne peut être que négatif et même réprobateur, pour tous ceux qui se refusent à prendre en considération que Pomerius n'a pas voulu faire œuvre d'historien mais bien d'hagiographe. L'hagiographie n'a pas le même but que l'histoire et elle ne s'impose pas les mêmes normes. Si l'on tient compte de ce fait, il y a lieu de s'étonner que le récit de Pomerius contienne tant d'informations concrètes, qui sont confirmées par d'autres sources. Nous pensons en

⁵ Pl. Lefèvre, 'Le séjour du mystique brabançon Jean de Ruusbroec à Bruxelles', R.H.E., 29 (1933), pp. 387-398.

⁶ M. Dykmans, *Obituaire du monastère de Groenendael dans la forêt de Soignes* (Bruxelles, 1940).

particulier à sa description de la visite de Geert Groote, aux entretiens de Ruusbroec avec la noble Dame van der Marck. Nous pensons aux instructions que Ruusbroec a données nuitamment (contre les prescriptions de la Règle) à plusieurs frères familiers. Nous pensons aux exemples frappants de sa dévotion eucharistique. Nous pensons, enfin, à la manière très personnelle dont Ruusbroec a composé ses livres. Qu'il nous soit permis de citer ce texte intéressant de Pomerius :

Il avait l'habitude, lorsqu'il se sentait inspiré, d'aller tout seul dans le secret d'un bois. Et là il écrivait tout ce qui lui venait dans l'esprit sur une tablette de cire, et l'emportait en retournant au monastère. A la fin de sa vie, alourdi par la vieillesse, il prit comme aide un des frères du monastère, qui sur une tablette apportée devait transcrire les secrets qui lui seraient révélés. Si quelquefois il était privé de cette grâce d'inspiration pendant plusieurs semaines, il continuait lorsqu'il avait retrouvé son habitude ancienne, de telle sorte que le texte nouveau faisait toujours suite à ce qui avait précédé.

La conclusion de Pomerius est trop flatteuse. Plusieurs œuvres de Ruusbroec sont assez décousues. Sa manière de composer explique aussi les multiples répétitions que l'on trouve dans ses traités.

Nous venons de souligner les mérites de Pomerius ; avouons maintenant franchement ses défauts et ses carences. Bien qu'il nous avertisse ne pas vouloir ni pouvoir écrire une biographie exhaustive, il faut pourtant regretter des lacunes évidentes. Son récit ne dit strictement rien des relations de Ruusbroec avec les chartreux de Hérinnes. Rien n'indique que notre auteur ait connu le prologue de frère Gérard. Ce silence s'explique-t-il par le fait que trois chanoines des premières années ont quitté la communauté de Vauvert pour se faire chartreux ? C'est possible. Constatons néanmoins que Pomerius omet aussi toute allusion à l'apostolat de Ruusbroec auprès des clarisses de Bruxelles. Ruusbroec avait écrit une lettre et il avait dédié trois œuvres à Sœur Marguerite de Meerbeke, destinataire que nous ne connaissons que par les dédicaces. Les confrères de Ruusbroec ont dû en savoir plus, mais ils ont tous gardé leur secret. Pomerius ne dit rien non plus des autres lettres du bon prier. Il avoue que Ruusbroec avait des amis intimes dans la communauté, mais nous n'en connaissons qu'un seul, le bon cuisinier Jean d'Affligem qui était son fils spirituel. Nous ignorons tout des relations personnelles que Ruusbroec a eues avec Guillaume Jordaens, Godefroy de Wevel, Jean de Schoonhoven et tant d'autres.

Pomerius n'a pas seulement péché par omission, mais aussi par le mauvais usage de plusieurs de ses sources. Nous avons déjà mentionné la lettre de Pierre de Saulx : Pomerius la situe en 1349, alors qu'elle est de

1366. Elle n'a pas provoqué le passage des fondateurs à la vie religieuse et elle ne prouve pas que Vauvert ait dépendu de l'abbaye de Saint-Victor. Pomerius se trompe — ou bien faut-il dire qu'il trompe ses lecteurs? — quand il prétend que Gerson s'est laissé convaincre par une lettre de Jean de Schoonhoven et qu'il a laissé tomber tous ses soupçons à l'égard des œuvres de Ruusbroec. Mais Pomerius s'est trompé surtout en voulant expliquer la lutte permanente de Ruusbroec contre les adeptes de la secte du libre esprit. C'est le fameux épisode de la femme perverse, nommée Bloemardinne. Lisons d'abord le texte de Pomerius.

En ce temps où le serviteur de Dieu demeurerait encore comme prêtre dans le monde, il y avait à Bruxelles une femme d'une doctrine perverse, nommée vulgairement Bloemardine; elle avait une telle renommée et une telle réputation, que l'on croyait même l'avoir vue entre deux séraphins, quand, au moment de la sainte communion, elle se dirigeait vers l'autel. Celle-ci écrivait beaucoup sur l'esprit de liberté et sur un certain amour impie et voluptueux qu'elle appelait séraphique; en tant que propagatrice d'une nouvelle doctrine, elle était vénérée par une multitude de disciples qui suivaient son opinion. Elle était assise en effet, sur un siège d'argent, enseignant et écrivant: et ce siège fut après sa mort, ainsi qu'on le rapporte, offert à la duchesse de Brabant, à cause du renom de sa doctrine. Des aveugles croyaient même pouvoir être guéris par le simple contact de son corps après sa mort. Mais le serviteur de Dieu, rempli d'un esprit de sainteté et ému de cette erreur, s'opposa aussitôt à une doctrine si perverse; et bien qu'il rencontrât beaucoup d'opposition, revêtu du bouclier de la vérité, il dévoila en toute franchise les erreurs et les hérésies contenues dans des écrits qui se répandaient sans cesse comme divinement inspirés, en contradiction avec notre foi. En quoi il se montra vraiment comme imprégné de l'esprit de sagesse et de force, sans se laisser effrayer par les embûches de ses adversaires, ni émouvoir par les dehors trompeurs de fausses doctrines, présentées sous des apparences de vérité⁷.

L'existence de cette dame, Heilwige Bloemards, fille d'un échevin de Bruxelles, est amplement confirmée par des documents d'archives. Elle a habité la rue de Loxum où se trouvait aussi la maison de Jean Hinckaert et de Jean de Ruusbroec. Jean Hinckaert, l'oncle de Ruusbroec, apparaît comme témoin dans un acte, confirmant une de ses transactions financières. Un de ses parents (Guido van Aa) est même devenu chanoine de Vauvert. Tous les documents conservés présentent cette dame de bonne famille comme un modèle de piété et de bienfaisance. Avec les ressources de son patrimoine elle avait fondé l'hospice de la Sainte-Trinité, où elle soignait de ses propres mains les vieilles pensionnaires infirmes. Cette

⁷ *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*. (Traduction par les bénédictins de Saint-Paul d'Oosterhout), tome VI, pp. 284-85.

bienfaitrice, reconnue comme telle par toute la ville, était-elle une femme hérétique?

Il y a de solides raisons qui nous obligent à partager les doutes du chan. Pl. Lefèvre. Heilwige Bloemards a fondé, dans l'église Sainte-Gudule, une chapellenie en l'honneur de saint Barthélemy. Cette fondation a eu lieu avant 1311. Par une disposition de sa dernière volonté, en 1335, elle a légué sa maison à l'hospice de la Sainte-Trinité. Par un acte de 1371 l'institut fut organisé définitivement et dans ce document, émanant du chapitre de Sainte-Gudule, la fondatrice est qualifiée de *laudabilis persona et in Christo devota, domicilla Heylwigis quondam dicta Bloemards*, une personne estimée et une pieuse chrétienne, une dame appelée jadis Heilwige Bloemards. Ces actes ne contiennent aucune réserve à l'égard de sa personne et ne mentionnent aucune activité littéraire.

Le chan. Lefèvre ajoute : 'Ce silence paraîtra d'autant plus surprenant si l'on songe que le chapitre exerçait une police presque tracassière dans la cité. Comment, du reste, admettre que l'on eût gardé en honneur, dans ce milieu, pendant plusieurs siècles, la mémoire d'une femme réputée pour hérétique et désavouée par Ruusbroec lorsqu'il était encore chapelain de Sainte-Gudule?'⁸ En effet, l'anniversaire de sa mort était encore commémoré régulièrement en plein seizième siècle.

Conclusion : les documents d'archives bruxellois nous forcent de rectifier l'image que Pomerius a faite de Bloemardinne. Heilwige Bloemards n'était ni hérétique ni prophétesse de la secte du libre esprit. Elle était, au contraire, une pieuse béguine indépendante, connue par toute la ville pour ses œuvres de bienfaisance.

Si Ruusbroec n'a pas combattu les écrits de Bloemardinne — il n'y a aucun indice que de tels écrits aient réellement existé — où faut-il chercher alors les hérétiques et leurs écrits qu'il nomme dans ses traités? Il est impossible de donner une réponse péremptoire à cette question. Les archives ne contiennent aucune information à propos d'une quelconque secte hétérodoxe à Bruxelles pendant la première moitié du quatorzième siècle. Les sources nous font défaut autant qu'à Pomerius. Celui-ci est manifestement mal informé sur la période bruxelloise de la vie de Ruusbroec. Comme lui nous ignorons en quel milieu Ruusbroec a exercé son apostolat. Il est probable qu'il a eu beaucoup de contacts avec les béguines indépendantes et avec le béguinage de Molenbeek. Est-ce en ces milieux qu'il a trouvé des écrits contenant une doctrine perverse?

⁸ Pl. Lefèvre. 'Le séjour ...', p. 396.

Dans un livre récent, nous avons essayé de préciser la nature de ces écrits hérétiques. Nous pensons que Ruusbroec a dû trouver quelques chapitres isolés du traité *Le miroir des âmes simples*. Ce traité a été écrit par Marguerite Porete, béguine de Valenciennes, brûlée vive sur la place de Grève à Paris, le 1 juin 1310. Le traité contient plusieurs thèses osées et provocatrices — et sûrement dangereuses pour des esprits non avertis. Nous y lisons, par exemple, ces deux thèses ambiguës. Premièrement: 'Les âmes affranchies par l'amour prennent congé des vertus et ne se trouvent plus dans leur service. De telles âmes ne font plus rien pour les vertus, mais celles-ci obéissent à tout ce que ces âmes veulent, car de telles âmes sont leurs maîtresses'⁹. Ensuite: 'L'âme anéantie n'a plus de volonté; elle ne peut pas en avoir une; elle ne peut pas désirer en avoir une et par cela la volonté divine est parfaitement accomplie en elle.'¹⁰

Ces thèses de Marguerite Porete, pour être comprises et jugées correctement, doivent être lues dans leur contexte. Mais ont-elles toujours été tenues dans les limites — restées orthodoxes — de leur contexte original? Il semble bien que les thèses de Marguerite soient devenues des slogans dangereux aux mains des extrémistes de la secte du libre esprit. C'est pour cette raison que Ruusbroec a vivement combattu plusieurs affirmations qu'il a pu lire dans la traduction latine du *Miroir des âmes simples*. Dans les *Noces spirituelles* il vise clairement certains sectateurs du libre esprit qui considèrent le *Miroir* comme un nouvel évangile:

Ces hommes se tiennent dans une pure passivité sans se livrer à une œuvre quelconque, ni en haut ni en bas, tout comme l'outil qui de lui-même reste inactif et dans l'attente du moment où son maître voudra travailler. S'ils se livraient à quelque travail, Dieu en serait gêné dans son action. C'est pourquoi ils sont affranchis de toute vertu, tellement affranchis qu'ils se gardent de vouloir louer Dieu ou Lui rendre grâces; ils n'ont ni connaissance, ni amour, ni volonté, ni prière, ni désir¹¹.

Il faut bien admettre que les adeptes du libre esprit parlent le langage du *Miroir*, bien qu'ils en altèrent la doctrine. Le *Miroir* pourra nous donner des informations précieuses à propos des conventicules hétérodoxes contre lesquels le bon prieur s'élève sur un ton exceptionnellement violent. Nous ne savons pas si Ruusbroec a connu le texte authentique du *Miroir*. Pour pouvoir répondre à cette question, il faudrait étudier la

⁹ R. Guarnieri, 'Il "Miroir des simples âmes"', *Archivio Italiano per la storia della pietà*, IV (1965), pp. 525-27.

¹⁰ R. Guarnieri, 'Miroir des simples âmes', p. 532.

¹¹ Ruysbroeck, *Œuvres choisies* (traduction J.A. Bizet), p. 340.

traduction latine *Speculum simplicium animarum*, qui n'a pas encore été éditée.

Antwerpen

ANNEXE

Prologue de dom Gérard, qui jadis était prieur dans l'ordre des chartreux et qui a rassemblé les livres copiés ci-dessous.

La lumière de la grâce divine ne peut rester cachée, mais elle doit paraître dans l'homme qui la porte par ses œuvres, par ses paroles ou par d'autres signes. Parce que le révérend abbé qui a écrit ces cinq livres, s'est trouvé singulièrement privilégié par la grâce, il a voulu manifester celle-ci non seulement par ses œuvres et ses édifiantes paroles, mais aussi par ses écrits, afin que beaucoup d'hommes puissent en tirer profit bien longtemps encore après lui.

Cet auteur s'appelait dom Jean de Ruusbroec. Il mena d'abord pendant un certain temps une vie pieuse comme prêtre et chapelain de l'église Sainte-Gudule à Bruxelles en Brabant. Et c'est là qu'il commença à écrire quelques-uns de ces livres. Plus tard il voulut se retirer de la société des hommes. Avec l'aide d'un autre chapelain, plus riche et tout aussi pieux que lui, dom François de Coudenberghe, ils acquirent pour leur grand profit à tous deux, une modeste demeure, située au sud-ouest de Bruxelles, à l'intérieur de la forêt de Soignes, — c'est-à-dire à une lieue de sa lisière —, dans un vallon nommé Groenendaal (Vauvert), où se trouvait depuis un certain temps un ermitage pour un ermite. Mais dom Jean a toujours eu l'intention de rester le subordonné de dom François. C'est là qu'ils commencèrent à vivre saintement dans la solitude. Parce que Dieu voulait qu'un plus grand nombre d'hommes puissent tirer profit de leur sainte vie et être formés à leur exemple, il arriva que quelques personnes de bonne volonté, habitants des villes de Brabant, des laïcs aussi bien que des religieux, vinrent s'adjoindre à eux pour partager leur genre de vie. Dom Jean, bien qu'il eût préféré rester à l'écart de toute vie commune, ne s'opposa pas à leur venue, persuadé qu'il était que dom François désirait faire croître l'amour de Dieu en beaucoup de personnes. Il était convaincu, comme il nous l'apprend en ses écrits, que pour sa part il pouvait tout à la fois et reposer en Dieu et travailler aux choses de ce monde.

Par la suite, et sous l'inspiration de Dieu, le désir leur vint d'adopter une règle religieuse, approuvée par la sainte Église, afin de donner à leur communauté une plus grande cohésion et à leur fondation un caractère durable. Ils prirent l'habit et la règle d'un nouveau chapitre de chanoines réguliers de saint Augustin et accueillirent quelque huit personnes, qui choisirent dom François pour l'office de prévôt et dom Jean était le prieur sous ses ordres. Ils observaient leur devoir religieux d'une manière fidèle et rigoureuse aux yeux de Dieu, et d'une manière exemplaire aux yeux des hommes.

De plus il faut savoir que les écrits et les livres de dom Jean sont beaucoup copiés en Brabant, en Flandre et dans les pays environnants. Ils furent traduits du thiois parlé en Brabant en d'autres langues, même en latin, pour qu'on puisse les lire aussi en des pays lointains. Il y avait à cette époque un grand besoin d'instructions saintes et saines dans la langue thioise, en raison de certaines hypocrisies et fausses doctrines qui venaient de surgir. Dom Jean décrit celles-ci clairement à la fin de la deuxième partie de son livre *L'Ornement des Noces Spirituelles* et il en fait souvent mention ailleurs en ses livres.

Et il s'est fait ainsi que moi, frère Gérard, de l'ordre des chartreux de la maison Chapelle de Notre-Dame à Hérinnes, aussitôt que quelques-uns de ces livres me sont parvenus, j'ai commencé à les étudier de près selon la capacité de mon intelligence. Les trouvant parfaitement conformes à la doctrine de la sainte Église et à l'enseignement des principaux Docteurs, je les ai copiés et rassemblés dans le présent recueil pour le plus grand profit de moi-même et d'autres personnes. Bien qu'ils contiennent beaucoup de paroles et de phrases qui dépassent mon entendement, je pense malgré tout que ces livres doivent être tenus pour bons. Lorsque le Saint-Esprit inspire une doctrine limpide et claire, nous la comprenons sans peine. Mais une doctrine plus élevée demande de notre intelligence plus d'efforts. Et s'il arrive que cette doctrine soit trop haute, alors nous nous humilions devant Dieu et devant les Docteurs qui l'ont mise par écrit.

Ainsi moi-même et quelques-uns de nos frères, nous nous sommes enhardis à envoyer quérir dom Jean, afin qu'il vienne lui-même de vive voix nous expliquer certaines paroles élevées que nous avions trouvées dans ses livres, et surtout un long passage du premier livre *Le Royaume des Amants* où il traite du don de conseil et qui nous faisait difficulté. Nous l'invitâmes donc à venir jusque chez nous. Avec sa bonté coutumière, il accepta l'invitation et franchit à pied, malgré les peines qu'il en ressentit, la distance de plus de cinq lieues qui nous séparait.

Il y aurait beaucoup de choses édifiantes à dire à son sujet : de sa physionomie sereine et enjouée, de la manière bienveillante et humble de s'exprimer, de tout son extérieur empreint de spiritualité et de la modestie religieuse visible en son habit et en tout son comportement. Tout cela est apparu en particulier lorsqu'il se trouvait au milieu de notre communauté et que nous nous entretenions avec lui dans l'espoir d'en apprendre davantage au sujet de ses hautes connaissances. On vit bien alors combien il évitait de parler de son propre fond, mais il expliquait quelques exemples et paroles empruntés aux saints Docteurs, avec l'intention de nous exciter à l'amour de Dieu et de nous confirmer dans le service de la sainte Église.

Quand, à deux ou trois, nous l'avons pris à part pour parler de ses livres et quand nous lui avons dit que nous les possédions déjà et que nous les avions transcrits, il parut aussi libre de vaine gloire en son cœur, que s'il n'en eût pas été l'auteur. Et lorsqu'en tête-à-tête je lui parlai du passage qui se trouve dans le premier livre qu'il a écrit, c'est-à-dire *Le Royaume des Amants*, passage qui nous faisait difficulté, il répondit calmement qu'il ne savait pas que le livre avait été divulgué et qu'il regrettait qu'il eût été communiqué au dehors, car c'était le premier de tous ses écrits. Un prêtre qui avait été secrétaire de dom Jean, nous l'avait prêté en secret pour que nous puissions le copier. Défense cependant lui avait été faite de le passer à d'autres. Quand j'eus appris ces choses, je voulus lui rendre ce premier livre de notre recueil, *Le Royaume des Amants*, pour qu'il en fit ce qu'il jugerait bon ; mais il refusa en disant qu'il écrirait un autre livre où il expliquerait comment il entendait les paroles difficiles et comment il désirait qu'on les comprît. Et c'est ce qu'il a fait ; il s'agit du petit livre venant en dernier lieu dans ce recueil de cinq traités et commençant par les mots : 'Le prophète Samuel...'

Les trois journées que le vénérable religieux passa chez nous, nous parurent beaucoup trop courtes ; car tous ceux qui s'entretenaient avec lui ou l'approchaient, sentaient qu'ils en devenaient meilleurs. Et lorsque nous avons insisté, tous ensemble, pour qu'il restât plus longtemps parmi nous, il répondit : 'Mes chers frères, avant tout il nous faut être obéissants. J'ai promis à mon supérieur, notre prévôt, d'être de retour à la maison à tel jour déterminé, et il m'a accordé la permission d'être absent jusqu'à ce jour. Il me faut donc me mettre en route bien à temps, pour rester dans l'obéissance'. Ces paroles nous édifièrent profondément.

Au sujet du deuxième livre, à savoir *L'Ornement des Noces spirituelles*, il dit encore qu'il le tenait pour un livre sûr et bon et que de nombreuses copies en avaient été faites, jusqu'au pied des Alpes. Le livre du

Tabernacle qui vient ensuite, se recommande par lui-même; car il n'est personne dans le corps de la sainte Église, que ce soit le pape ou le fidèle de la plus humble condition, à qui il ne sera de grand profit spirituel, à condition d'être lu et compris. Mais il recommande aussi son auteur; car on y trouve une multitude de vérités spirituelles fort subtiles, tirées des choses les plus compliquées qui se trouvent dispersées par toute la Bible et qui se rapportent à une seule réalité, c'est-à-dire à l'âme humaine; de même que le tabernacle et tout ce qui le concerne, se rapporte à un seul et unique ouvrage. Je reconnais aussi que j'ai inséré à quelques endroits dans le livre du *Tabernacle*, sous la forme de paragraphes marginaux, les opinions d'autres Docteurs au sujet de la description extérieure du tabernacle, non dans l'intention de diminuer en quoi que ce soit la valeur de l'écrit de notre auteur, mais pour que le lecteur perspicace et éclairé puisse y trouver quelques sujets de méditation. Dans ce même livre, là où l'auteur commence à traiter des vingt oiseaux que Dieu a défendu de manger, j'ai omis — et pour le faire j'avais mes raisons — une longue mise en accusation de tous les états de la sainte Église. Il l'a écrite parce qu'il regrettait amèrement qu'ils soient tous tombés si bas et qu'ils ne cessent de s'éloigner toujours davantage d'aussi saints commencements. Mais on trouvera certainement ces remontrances dans d'autres copies de ses livres.

Au sujet du quatrième livre, à savoir *L'Anneau* ou *La Pierre brillante*, il faut savoir que dom Jean s'est trouvé à un certain moment en conversation avec un ermite à propos de choses spirituelles. Au moment du départ, ce frère le pria instamment de l'éclairer par quelques écrits concernant les sujets dont ils avaient traité, pour que lui-même et un autre encore puissent en tirer profit. Et c'est à la requête de cet ermite qu'il composa ce livre, qui, à lui seul, contient une doctrine suffisante pour conduire quelqu'un à la vie parfaite.

Il a déjà été dit pourquoi il a écrit le cinquième livre, c'est-à-dire la *Déclaration de la plus haute vérité*. À côté d'autres explications qu'il donne en ce livre, il décrit trois sortes d'union que l'âme d'un homme vertueux peut avoir avec Dieu. La première sorte est appelée 'avec moyen'; la seconde 'sans moyen'; la troisième 'sans différence ou distinction'. Au sens premier que prennent les mots 'sans différence', nous avons été choqués par l'expression, car 'sans différence' ne signifie rien d'autre que sans aucune inégalité, sans aucune altérité, totalement le même, sans distinction. Mais il est impossible que l'âme soit ainsi unie à Dieu, de manière à ne former qu'une seule substance avec lui, comme il l'indique d'ailleurs lui-même dans son livre. Il faut donc se demander

pourquoi il a appelé cette troisième union 'sans différence'. A ce sujet, je pense ce qui suit. La première union, il l'avait nommée: avec moyen; et la seconde: sans moyen; et pour nommer la troisième, il a voulu trouver une union encore plus étroite. Mais il n'est pas parvenu à la nommer sans recourir à une périphrase, et il a dit: 'sans différence', bien que ces mots soient un peu trop forts pour rendre et exprimer son opinion. Et pour ce motif, il explique, au moyen de paroles prononcées par le Christ lui-même, pourquoi l'expression dit plus qu'il ne faut. Le Christ a prié son Père pour que tous ses bien-aimés soient parfaitement un, comme Lui-même est un avec le Père. Et bien qu'Il ait prié ainsi, le Christ n'a pas voulu dire: un de la manière dont Lui-même est devenu un avec le Père, une seule substance de la Divinité. Car cela est impossible. Mais bien un de la manière dont Lui-même est sans distinction une seule jouissance et une seule béatitude avec le Père.

On trouve des personnes qui, bien que comprenant mieux le thiois que le latin, préfèrent cependant, pour l'étude des choses spirituelles, les livres écrits en latin aux livres écrits en thiois. Ces personnes ne s'attachent pas vraiment à ce qui devrait être le fruit de leur étude, je veux dire: à en être instruits davantage. Car des écrits dont je ne comprends la langue que difficilement, ou avec peine ou même pas du tout, il ne m'est pas possible de saisir le plein enseignement. Mais s'il y a des écrits, qui ne peuvent pas me tromper ni par la signification des mots ni par la construction des phrases, je peux m'instruire de leur sens. Et si je parviens à les comprendre, je puis en être instruit; mais ne les comprenant pas bien, jamais je n'en recevrai de l'instruction.

Il faut remarquer aussi que ces livres sont écrits en pur thiois de Bruxelles, en sorte qu'on n'y trouve guère de mots latins ou wallons ou des expressions empruntées à une langue étrangère. Et ce même thiois de Bruxelles est employé ici avec plus de perfection que dans la manière dont les gens de cette ville le parlent habituellement. Je veux dire que ceux-ci élident ou omettent souvent dans leur langage l'article pronominal. Quand ils veulent dire, par exemple, 'dat ierste, dat andere, dat derde, dat vierde' (le premier point, le deuxième point, le troisième point, le quatrième point), ils laissent habituellement tomber les deux dernières lettres de l'article 'dat' et ils disent: 'dierste, dandere, derde, tferde'. Et ils font de même avec encore d'autres syllabes et d'autres mots. Mais comme cet auteur-ci avait l'intention d'enseigner parfaitement la pleine vérité, il a écrit d'une manière parfaite ses syllabes, ses mots, ses phrases et ses livres et il a tout accompli pour la gloire de Dieu et pour notre salut.

(Traduction de G. Neefs S.J.)

EDMUND COLLEDGE, O.S.A., and J.C. MARLER

**'POVERTY OF THE WILL': RUUSBROEC, ECKHART AND
THE MIRROR OF SIMPLE SOULS**

It is beyond doubt that Ruusbroec was well acquainted with the *Mirouer des Simples Ames Anienties*, and that, unlike some earlier fourteenth-century theologians, he clearly perceived the errors for which the *Mirouer's* author, Margaret Porette, paid with her death at the stake in Paris in the year 1310¹. It has already been observed² that his *Gheestelijcke Brulocht* contains an admirably concise presentation of the false doctrines of 'Liberty of the Spirit', with clear warnings that the simple faithful should be on their guard, and firm statements of the opposing truths which the Church teaches. And it has long been known that Ruusbroec was familiar with Eckhart's teachings, which *In agro dominico* finally condemned, nineteen years after Margaret met her end³. His theological mastery was seldom better displayed than by the deftness with which he isolated and analyzed what he considered erroneous in Eckhart's writings, and yet saluted what is good and true in his propagation of his cardinal theme, 'the birth of the Word in the soul'⁴. In this, Ruusbroec showed himself more discriminating, perceptive and charitable than most of Eckhart's contemporaries⁵.

¹ A summary of the history of *Mirror*-scholarship will be given in the introduction to the forthcoming modern English translation by Edmund Colledge and J.C. Marler.

² Edmund Colledge and Romana Guarnieri: 'The Glosses by "M.N." and Richard Methley to "The Mirror of Simple Souls"', *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, 5 (1968), 357-382 (358). What was written there, especially about the Gnostic heresies implicit in the *Mirror's* teachings on 'Holy Church the Less', has in this present paper been somewhat modified.

³ For a survey of events leading to *In agro dominico*, and of recent Eckhart studies, see Edmund Colledge: 'Meister Eckhart: his Times and his Writings', *The Thomist*, 42 (1978), 240-258. Since the author was never shown a proof of this, he is not responsible for its many uncorrected printers' errors.

⁴ Much the best history of this doctrine, rooted in patristic writings of unquestionable orthodoxy, remains Hugo Rahner: 'Die Gottesgeburt: die Lehre der Kirchenväter...', *Zeitschrift für katholische Theologie*, 59 (1935), 333-418.

⁵ See J. Koch: 'Meister Eckharts Weiterwirken im deutsch-niederländischen Raum im 14. und 15. Jahrhundert', in *La mystique rhénane: Colloque de Strasbourg, 16-19 mai, 1961* (Paris, 1963), 133-136 (150-152). For the somewhat ambivalent attitude towards Eckhart's teachings shown by Jordan of Saxony in his *Opus postillarum*, see Adolar Zumkeller, 'Jourdain de Saxe ou de Quedlinbourg', *Dictionnaire de Spiritualité* 8, 1423-1430.

But, though it has on several recent occasions been suggested that Eckhart too was familiar with the *Mirouer*, supporting evidence for this has not until now been produced. Herbert Grundmann, in one of the last major studies which he published before his death (still lamented as an irreparable loss to mediaeval scholarship), was convinced of the fact. He pointed out that Eckhart, who returned to teach in Paris in the year after Margaret's condemnation, lived for the next two years in the same Dominican community as her inquisitor, William Humbert 'of Paris', who had ordered all the faithful who possessed copies of the *Mirouer* to surrender them to him or to the Paris prior on pain of excommunication⁶. In considering this suggestion, that Eckhart had seen the *Mirouer* in his own house in Paris, we should remember what are the facts related by Thomas Kaeppeli concerning his discovery of the previously unknown Eckhart extracts in MS Basel University Library B VI 16⁷, and what he regarded as the strong probability that the excerptor found his originals, a comprehensive selection of Eckhart's works, in the Cologne Dominican convent, some twenty years after his teachings had been proscribed. It is just as likely that an undestroyed copy of the *Mirouer* was available to Eckhart in Paris. Grundmann rightly dismissed the possibility that when Margaret was composing the *Mirouer*, before, that is, 1305⁸, she could have read or heard of Eckhart's first treatises and sermons; and he thought it more probable that it was Eckhart's knowledge of the *Mirouer*, gained during this sojourn in Paris, which accounts for the agreements which he noticed between Margaret's book and some early Eckhart writings. Unfortunately, he did not specify which these agreements were.

Students of mediaeval Western spirituality suffered another grievous loss at this time, when Josef Koch died while he was still planning further contributions to their knowledge. He was his generation's commanding figure in the field of Eckhart studies, and the creator of the Deutsche Forschungsgemeinschaft's masterly edition of the Latin and German works, in collaboration with Josef Quint, who, happily, survived him to continue their work for a number of years. On Koch's last visit to Rome, he informed Romana Guarnieri, Giuseppe de Luca's successor as editor

⁶ 'Ketzer verhört des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem', *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 21 (1965), 519-575.

⁷ 'Eine Kölner Handschrift mit lateinischen Eckhart-exzerpten', *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 31 (1961), 204-212.

⁸ For the putative date of the *Mirror*'s first condemnation and burning at Valenciennes, see note 1.

of their influential journal, the *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, that he had found proofs of Eckhart's knowledge of the *Mirouer* which he thought convincing and proposed to publish⁹. But examination of his papers after his death yielded no evidence of what these proofs had been. Yet, whether or not Koch had been occupied in the last months of his life with Eckhart's German Sermon 52, *Beati pauperes spiritu*¹⁰, the surviving texts of this show that when, in his *XII Beghinen*¹¹, Ruusbroec attacks the ancient Gnostic tenet of 'poverty of the spirit' as a perversion of Gospel truths, the objects of his animosity, the places where he found this false 'poverty' preached, were Eckhart's sermon and the analogues with its teaching which are in Margaret's *Mirouer*¹².

The methods which Ruusbroec used to attack the teachings of *Beati pauperes spiritu* show us how well he knew the text. This was demonstrated by J. Van Mierlo in 1932¹³, although we may regret that this redoubtable scholar was necessarily deprived of the superior German Eckhart editions which Josef Quint and his colleagues have since then produced, and that he abstained from a more rigorous search for the sources which Ruusbroec drew upon for the *XII Beghinen*. First, he makes several literal quotations from the sermon; and he then employs *reductio ad absurdum*. He takes some of Eckhart's most arresting paradoxes, and shows what confusion they can produce in the minds of the unlearned, incapable of accepting them with the same theological subtlety in which they are advanced.

Quint in his edition devised a method, not suggested by any of his manuscripts, of interpretation *ad meliorem*, by placing the word *got* sometimes in inverted commas, which may be considered an oblique recognition of the justness of Van Mierlo's observation¹⁴ that Eckhart used the word in special senses; and we have here applied his method more consistently. If one were to read the manuscripts without such editorial interpretation, in the form in which Sermon 52 must have become known to Ruusbroec, it might seem as if Eckhart were teaching

⁹ This was reported by Edmund Colledge and Romana Guarnieri: 'The Glosses by "M.N."', 357.

¹⁰ *Deutsche Werke* 2, ed. J. Quint (Stuttgart, 1970), 486-506.

¹¹ Ed. J. Van Mierlo and L. Reypens, *Werken*, 4 (Tielt, 1948), 40-52.

¹² Ed. Romana Guarnieri, *Archivio Italiano*, 4 (1965), 501-635.

¹³ 'Ruusbroecs bestrijding van de kettenij', *Ons Geestelijk Erf*, 6 (1932), 304-346.

¹⁴ Id., 337. Bernard McGinn has recently made the same point: 'The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart', *The Journal of Religion*, 61 (1981), 1-19 (3 and n.5), where he refers, for further discussion, to S. Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit* (Gütersloh, 1965), 113-119.

that ‘poverty of the will’ is equivalent to God’s uncreated autonomy; but, as Quint and we have interpreted it, Eckhart may be regarded as teaching rather that such ‘poverty’ is to be identified with the beatific self-sufficiency which only God, considered in himself, can give. This is something very different from Van Mierlo’s deduction, in our opinion illegitimate, that for Eckhart God only becomes God through creation¹⁵.

Quint perceived, justly, we consider, that Eckhart does not use *got* throughout the sermon with uniformity of definition. When he wrote: ‘Aber dô die crêatûren gewurden und sie enpfingen ir geschaffen wesen, dô enwas got niht “got” in im selben, mêr: er was “got” in den crêatûren’¹⁶, and again: ‘. . . alsô grôze rîcheit hât diu minste crêatûre in gote’¹⁷, he illustrated the commonplace scholastic distinction between God as he is in himself, and ‘God’ as he is in creatures.

Let us examine one central passage, most brilliant, most puzzling, most equivocal, in the sermon:

Der mich nû vrâgete waz denne ein arm mensche sî der niht enwil, dar zuo antwûrte ich und sprîche alsô: als lange als der mensche daz hât daz daz sîn wille ist, daz er wil ervûllen den allerliebsten willen “gotes”, der mensche enhât niht armuot . . . mit dem er genuoc wil sîn dem willen “gotes”, und daz enist rehtiu armuot. Wan sol der mensche armuot haben gewêrlîche, sô sol er sînes geschaffenen willen alsô ledich stân als er tete, dô er niht enwas. Wan ich sage iu bî der êwigen wârheit: als lange als ir willen hât ze ervûllen den willen “gotes”, und begerunge hât der êwicheit und “gotes”, als lange ensît ir niht arm; wan daz ist ein arm mensche, der niht enwil und niht enbegert. Dô ich stuont in miner ersten sache, dô enhâte ich keinen “got”, und dô was ich sache mîn selbes; dô enwolte ich niht, noch enbegerte ich niht, wan ich was ein ledic sîn und ein bekennen mîn selbes nâch gebrûchlicher wârheit. Dô wolte ich mich selben und enwolte kein ander dinc; daz ich wolte, daz was ich, und daz ich was, daz wolte ich, und hie stuont ich ledic “gotes” und aller dinge. Aber dô, ich ûzgienc von mînem vrien willen und ich enpfîenc mîn geschaffen wesen, dô hâte ich einen “got”; wan ê die crêatûren wâren, dô enwas got niht “got”, mêr: er was daz er was. Aber dô die crêatûren gewurden und sie enpfingen ir geschaffen wesen, dô enwas got niht “got” in im selben, mêr: er was “got” in den crêatûren. Nû sprechen wir daz got, nâch dem als er “got” ist, sô enist er niht ein volmachet ende der crêatûre; alsô grôze rîcheit hât diu minste crêatûre in gote. Und wære daz sache, daz ein vliege vernunft hâte, und môhte vernûntfliche suochen den êwigen abgrunt götlichen wesens ûz dem si kômen ist, sô sprâchen wir daz got mit allem dem daz er “got” ist, sô

¹⁵ ‘Bestrijding’, 337.

¹⁶ Ed. Quint, 492.9.

¹⁷ Id., 493.4.

enmöhte er niht ervüllen noch genuoc tuon der vliegen. Her umbe sô biten wir got, daz wir "gotes" ledic werden und daz wir nemen die wârheit und gebrûchen der ewicliche, dâ diu obersten engel und diu vliege und diu sêle glich sint in dem, dâ ich stuont und wolte daz ich was, und 'was daz ich wolte. Alsô sprechen wir: sol der mensche arm sîn von willen, sô muoz er als lützel wellen und begern als er wolte und begerte, dô er niht enwas. Und in dirre wise ist der mensche arm der niht enwil'¹⁸

The verbatim quotations from this German text which we find in the *XII Beghinen* are enough to show us with what care Ruusbroec had examined Sermon 52, so as to extract the salient passages. Eckhart had written: 'Dô ich stuont in mîner ersten sache, dô enhâte ich keinen got...' Ruusbroec writes that these 'vermalediden menschen' say: 'Doe ic stont in mijnen gronde, in mijn eewighe wesen, doe en haddic enghenen god'¹⁹. Eckhart continued: 'daz ich wolte, daz was ich, und daz ich was, daz wolte ich'. This appears in Ruusbroec's Dutch as: 'mær dat ic was, dat woudic, ende dat ic woude, dat was ic'²⁰.

(The exactness with which Ruusbroec has, here and elsewhere, reproduced Eckhart's text makes it impossible, in our view, to assent to Van Mierlo's judgment, that Ruusbroec knew of *Beati pauperes spiritu* and other Eckhart works only by word of mouth, or through *In agro dominico* and further hostile criticism²¹; although we still lack the evidence to show in what form the German texts were transmitted to the Low Countries).

In Eckhart's own account, "'God" as he is in creatures' is limited by their awareness of the divine nature in terms of their own createdness: 'But when of my own free will I went on, and became aware of my created being, then I had a "God"'²². Thus, the creature may apprehend God in terms of its own desire for him, and 'God' will be reflexively understood with regard to what the creature is. In contrast, God in himself is in no way to be described according to what he created, nor, since as he is in himself he is unconditionally prior to all created being, can he be properly described at all, except to say that 'he is': 'For before there were any creatures, God was not "God", but he was what he was'²³.

¹⁸ Id., 491.3-494.3.

¹⁹ Ed. Van Mierlo and Reypens, 42.

²⁰ Id., 42.

²¹ 'Bestrijding', 341-342.

²² Ed. Quint, 492.7.

²³ Id., 492.8.

God’s act of creation is in the things which he has made; the definition of God in creatures is equivocal, by reference to the separate ultimacy of God in himself, absolutely free of every created determination. God in creatures possesses predicates which may be properly understood according to his creative pre-eminence in the *analogia entis*, but, as in himself, he infinitely transcends predication, and is beyond all analogy. This distinction accounts for what Eckhart says later in the text: ‘Die meister sprechent, got der si ein wesen und ein vernünftic wesen und bekenne alliu dinc. Sô sprechen wir: got enist niht wesen noch vernünftic noch enbekennet niht diz noch daz’²⁴.

As a method of analysis, the principle of equivocation by reference is of indispensable significance to the Platonic-Aristotelian philosophical formations which dominated the classical and mediaeval eras, Greek, Latin and Arabic. The principle is concisely articulated by Aristotle, especially in *Categories I*, and has received extensive commentary from numerous sources, including Thomas Aquinas, who employs it throughout his metaphysical reconstruction of the *analogia entis*²⁵. Briefly considered, equivocation by reference is exhibited in the relation of cause and effect, in as much as whatever is in the effect is defined and named by reference to what is primarily defined and named in the cause. Accordingly, cause and effect may enjoy fellowship in name, but will differ in definition, since the nature of the effect always is derived from and refers to the nature of the cause. Thus, the heat of boiling water is immediately defined according to the nature of water in reference to the causally prior definition of heat in the flame by which the water has been made to boil. The application of equivocation by reference in the *analogia entis* indicates, for instance, that in the order of creator and creature, the goodness of man is proportionally defined in regard to what man is, with reference to the goodness of God, in proportion to what God is.

It is in terms of what is analogically true that Eckhart, earlier in the text, is able to recognize the charitable attitudes of those who mistakenly describe ‘poverty of the spirit’ as a way of realizing the divine will, only to the extent that they regard God as not surpassing the level of their own good intentions: ‘These people say’ that a man is poor who wants

²⁴ Id., 497.3.

²⁵ For a complete discussion of equivocation by reference (πρὸς ἕν), and a survey of relevant fundamental literature, see Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (Toronto, 1963).

nothing; but they interpret it in this way, that a man ought to live so that he never achieves his own will in anything, but that he ought to comport himself so that he may fulfil God's dearest will. Such people are in the right, for their intention is good; for this let us commend them'²⁶.

Analogical predication, however, is limited by the relation of creator and creature, and in *Beati pauperes spiritu* Eckhart makes use of equivocation by reference to show that God in himself finally transcends every possible predicate. God is in creatures according to his act of creation, not according to his substance, and, since he cannot be in creatures before their derivation from him, his creative presence in creatures is coextensive with their created subsistence: '...wan ê die crêatûren wâren, dô enwas got niht "got", mêr: er was daz er was. Aber dô die crêatûren gewurden und sie enpfingen ir geschaffen wesen, dô enwas got niht "got" in im selben, mêr: er was "got" in den crêatûren'²⁷. God in the creature is the primary analogate of every creature; but since God alone is unoriginated, the derivative character of created things indicates that God is more than what he exemplifies in them: 'Nû sprechen wir daz got, nâch dem als er "got" ist, sô enist er niht ein volmachtet ende der crêatûre'; and then: 'sô biten wir got, daz wir "gotes" ledic werden und daz wir nemen die wârheit...'²⁸. In this way, God in creatures refers to what he is in himself, beyond all creatures, exceeding description by creaturely names.

On the basis of these considerations, the 'atheism' for which Eckhart pleads, as he prays to God himself for true poverty, should be understood through his refusal to recognize ultimacy in the equivocal divinity of 'God' in creatures: 'Her umbe sô bite ich got daz er mich ledic mache "gotes", wan mîn wesenlîch wesen ist obe "gote", alsô als wir "got" nemen begin der crêatûren'²⁹. God in himself is unequivocal. In himself, he refers to nothing beyond himself, and, as ultimate, he is that to which the definitions of creatures and the contents of creatures are universally referred.

The equivocity of creation which is recognized in *Beati pauperes spiritu* may be interpreted through the analysis of causality established by Proclus in *The Elements of Theology*. In textual history, the 'corpus Dionysiacum' and the *Liber de causis* are both dominated by the *Elements*, which was itself brought directly to the attention of Western

²⁶ Ed. Quint, 490.1.

²⁷ Id., 492.8.

²⁸ Id., 493.3.8.

²⁹ Id., 502.6.

scholars and thinkers in 1268 by its translation into Latin by the Netherlands Dominican William of Moerbeke. That there is every justification for the employment of this work to enhance the study of Eckhart was noted by E.R. Dodds, the modern editor of the *Elements*: ‘The translation of the *Elements of Theology*’ was used by Aquinas in his last years, and its influence was soon reflected in the German Dominican school: Dietrich of Freiberg ... repeatedly quotes it by name; another Dominican, Berthold of Mosburg, composed a lengthy commentary upon it which still exists in manuscript; and we ought probably to recognize in it one of the main sources of Eckhart’s peculiar type of negative theology’³⁰.

In *Beati pauperes spiritu*, the triad of ‘God in himself’ (‘got in im selben’), ‘“God” in creatures’ (‘“got” in den crêatûren’) and ‘creatures’ (‘crêatûren’) corresponds to the Proclean causal triad of the unparticipated [ἀμέθεκτον], the participateds [μετεχόμενα] and the participants [μετέχοντα] which is concisely articulated in the *Elements*, propositions 23 and 24:

23. Πᾶν τὸ ἀμέθεκτον ὑφίστησιν ἄφ’ ἑαυτοῦ τὰ μετεχόμενα, καὶ πᾶσαι αἱ μετεχόμεναι ὑποστάσεις εἰς ἀμεθέκτους ὑπάρξεις ἀνατείνονται.

24. Πᾶν τὸ μετέχον τοῦ μετεχομένου καταδεέστερον, καὶ τὸ μετεχόμενον τοῦ ἀμεθέκτου³¹.

In Plato, participation is generally the way in which changing things are intelligibly and existentially constituted by reference to their changeless exemplars. Proclus, when he considers the distinction of act and potency in its Aristotelian formation, describes participation in terms of agent-patient relationships, in which the patient causes of actuality receive the effects which agent causes produce. The unparticipated is the agent cause of the effect participated by the patient; the patient cause is made to be a participant by the ingredience in it of the effect which it participates. It is in virtue of the causal immanence of the effect that the participant, by its own activity, defines itself in reference to the transcendent unparticipated agent. Agent causes are unparticipated because they are separate in definition and in subsistence from patient causes, and from the effects which they produce in patient causes. Accordingly, an

³⁰ Proclus, *The Elements of Theology* (2nd ed., Oxford, 1971), XXXI-XXXII. The dependence of Meister Eckhart on Proclus has recently been described by Bernard McGinn, in ‘Meister Eckhart on God as Absolute Unity’, to be published in the proceedings of the International Conference on Neoplatonism and Christian Thought, held at the Catholic University, Washington D.C., October 12-15, 1978.

³¹ Dodds, 26, 28.

effect is an activity of the agent in the patient, according to the definition of the patient, and not according to the definition of the agent³². As productive, the agent makes its effects to be outside itself, with no distribution whatsoever from its own substance³³. As a result, every agent completely transcends its own effects and the recipients of its effects. Thus, in *Beati pauperes spiritu*, God in himself is the un-participated origin of 'God' in creatures, and the creatures are made to be participants in creation by the participated immanence of 'God' in them. As participated, 'God' is the exemplar of creatures. As un-participated, God transcends both creatures and what he exemplifies in them. For Eckhart, God in himself is above creation to the same degree that, in Plato, the good, in the Socratic hyperbole of *Republic* VI, 509B is 'Beyond being' (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας).

The validity of this application of the Proclean analysis of participational causality to *Beati pauperes spiritu* is demonstrated by pseudo-Dionysius's account of the equivocity of creation, based on Proclus, which is found in *De divinis nominibus*:

...ἀλλ' αὐτοεῖναι καὶ αὐτοζῶν καὶ αὐτοθεότητά φαμεν, ἀρχικῶς μὲν οὖν καὶ θεϊκῶς καὶ αἰτιατικῶς, τὴν μίαν πάντων ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν · μεθεκτῶς δὲ τὰς ἐκδιδομένας ἐκ θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου, προνοητικὰς δυνάμεις, τὴν αὐτοουσίωσιν, αὐτοζώωσιν, αὐτοθέωσιν ὧν τὰ ὄντα οἰκείως ἑαυτοῖς μετέχοντα καὶ ὄντα καὶ ζῶντα καὶ ἔνθεα καὶ ἔστι καὶ λέγεται, καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως. Διὸ καὶ τῶν πρώτων αὐτῶν ὁ ἀγαθὸς ὑποστάτης λέγεται εἶναι, εἴτα τῶν ὄλων αὐτῶν, εἴτα τῶν μερικῶν αὐτῶν, εἴτα τῶν ὄλων αὐτῶν μετεχόντων, εἴτα τῶν μερικῶς αὐτῶν μετεχόντων³⁴.

The difference between God and the equivocal 'God' is analytically disclosed to Eckhart as a component of his experience of the internal distinctions which constitute his own human existence. The tensions experienced in those distinctions he makes explicit in terms of man's dual

³² Cf. *Liber de causis*, 12, 106: 'Causatum ergo in causa est per modum causae et causa in causato per modum causati'; Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles* II, 73: 'Receptum est in recipiente per modum recipientis'; pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus* I: κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκάστου τῶν νοῶν ἀνακαλύπτεται τὰ θεῖα...; Thomas Aquinas, *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio* C.I 1.1, 19: 'Divina revelantur a deo secundum proportionem eorum quibus revelantur; sed cognoscere infinitum est supra proportionem intellectus finiti; non ergo hoc ipsum quod deus est, ex divina revelatione a quocumque cognoscitur'.

³³ Cf. *Elements*, prop. 27 demonstratio: οὐ γὰρ ἀπομερισμός ἐστι τοῦ παράγοντος τὸ παραγόμενον; *De divinis nominibus* IV 1: ...ὅτι τῷ εἶναι τὸ ἀγαθὸν ὡς οὐσιώδεις ἀγαθὸν εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα.

³⁴ *De divinis nominibus* XI, ed. Jean Chevallier, *Dionysiaca*, I (Paris, 1937), 521(9)-523(9).

nature, what he is in the order of his being, and what he is in the order of his becoming:

Her umbe sô bin ich mîn selbes sache nâch mînem wesene, daz êwic ist, und niht nâch mînem gewordenne, daz zîtlich ist. Und her umbe sô bin ich ungeboren, und nâch mîner ungeborenen wise sô enmac ich niemer ersterben. Nâch mîner ungeborenen wise sô bin ich êwîclîche gewesen und bin nû und sol êwîclîche blîben. Daz ich bin nâch geborenheit, daz sol sterben und ze nihte werden, wan ez ist tætlîch; her umbe sô muoz ez mit der zît verderben³⁵.

What Eckhart expresses in this sermon, as a result of personal reflection, corresponds to the bifurcation of being and becoming which was classically proposed in Greek antiquity, especially by Plato, to enlarge the experience which man has of himself as a composite of soul and body. For Eckhart, the difference between God and ‘God’ corresponds paradigmatically to the division of human being from human becoming; God in himself is sought according to what man is in the order of being, and ‘God’ in creatures corresponds to what man is in the order of becoming. Thus, Eckhart is able to say that ‘God’ in creatures is surpassed by man in his being: ‘. . . wan mîn wesenlîch wesen ist obe “gote”’³⁶.

The question of what really constitutes spiritual poverty originates in the tension experienced in the distinction of being and becoming in man; and the explanation which Eckhart provides is developed by him in response to that tension. In his account, man is internally differentiated so as to introduce the principle of equivocation by reference into his specifically human existence. Accordingly, what man is in his becoming is defined by reference to what he is in his being. Nothing in which there are internal distinctions is fully self-identical; but, in *Beati pauperes spiritu*, the components of being and becoming into which human existence is positively dissolved are treated as mutually exclusive. This emphasis upon the disjunction of being and becoming, rather than upon their conjunction, offers a close parallel to the rigid Homeric distinction between immortal and mortal which Aristotle incorporates into his account of contemplation, in *Nichomachean Ethics* 10.7, a text which Eckhart, as a Dominican theologian, must have known well.

In the sermon, man in his becoming is temporal (‘zîtlich’), born (‘geborenheit’), mortal (‘tætlîch’) and corruptible (‘muoz ez mit der zît verderben’)³⁷. By contrast, man in his being is self-caused (‘bin ich mîn

³⁵ Ed. Quint, 502.9-503.5.

³⁶ Id., 502.6.

³⁷ Id., 503.2-5.

selben sache'), eternal ('êwic'), unborn ('ungeborn') and immortal ('enmac ic niemer ersterben')³⁸. Man in his becoming is between birth and death; and, as corruptible, has no enduring identity. In his being, man is before birth and after death, and, as eternal, has an identity which is not depleted by mortality. Being is prior to becoming, in essence, in definition and in act; but the priority of being over becoming is not characterized by temporal succession, since time applies only to relations among things within becoming. Thus, the eternity of human being is not the permanence of things in time; the 'before' and 'after' of human being in relation to human becoming is not the 'before' and 'after' of time. As a result, the verb-tenses employed by Eckhart to express the transition from one mode ('wise') of human subsistence to another ought not to be interpreted temporally.

The difference between what man is in his being and what he is in his becoming controls the distinction established between poverty which is internal ('inwendigiu armuot') and external ('ûzwendigiu armuot') at the beginning of *Beati pauperes spiritu*³⁹.

For Eckhart, the life of Christ, as recounted by the evangelists, furnishes the model of outward poverty which is followed by ordinary men through 'penance and external exercises' ('in penitencie und ûzwendiger üebunge')⁴⁰; yet he says that Christ's words in Matthew 5.3 recommend poverty of a different kind: 'ez ist noch ein ander armuot, ein inwendigiu armuot, von der ist daz wort unsers herren zu verstanne, sô er sprichet: "sælic sint die armen des geistes"'⁴¹. Thus, we must seek our model of inward poverty not in the merely external events of Christ's earthly life, but in the interior life of the 'poor man' who 'wants nothing, and knows nothing, and has nothing' ('daz ist ein arm mensche der niht enwil und niht enweiz und niht enhât')⁴². This distinction is beyond the comprehension of most men: 'ich bite iuch umbe die minne gotes daz ir verstât dise wârheit, ob ir künnet; und enverstât ir sie niht, sô enbekümbert iuch dâ mite niht, wan ich wil sprechen von sô getâner wârheit, die lützel guoter liute suln verstan' ⁴³. *Beati pauperes spiritu* preaches of 'everlasting truth'; and Eckhart says that this will be intelligible only to those who possess, 'are like' that truth: 'wan ich sage

³⁸ Id., 503.1-3.

³⁹ Id., 486.10-487.3.

⁴⁰ Id., 489.4.

⁴¹ Id., 487.3.

⁴² Id., 488.5.

⁴³ Id., 488.7.

iu in der êwigen wârheit: ir ensît denne glich dirre wârheit, von der wir nû sprechen wellen, sô enmuget ir mich niht verstân’⁴⁴.

Furthermore, those who are not already ‘like’ this truth which Eckhart assumes are warned not to study the sermon as if it were an oracle, a problem to be solved: ‘Wer dise rede niht enverstât, der enbekûmber sîn herze niht dâ mite. Wan als lange der mensche niht glich enist dirre wârheit, als lange ensol er dise rede niht verstân; wan diz ist ein unbedahtiu wârheit, diu dâ komen ist ûz dem herzen gotes âne mittel’⁴⁵.

The expression ‘âne mittel’ does not merely serve to suggest that the reader of the sermon should not regard it as Eckhart’s composition, as no more than a human reflection of ‘everlasting truth’. It is a direct communication from the very depths of God in himself. It is not Eckhart, but God alone, who speaks: ‘Wan, sol der mensche armuot haben gewêrlîche, sô zol er sînes geschaffenen willen alsô ledic stân, als er tete, dô er niht enwas’⁴⁶.

This is to say that if man is to be equal to the truth about spiritual poverty, he must be marked by a certain kind of non-existence, the non-existence, in fact, of the man who is spiritually poor.

Having now examined the principles which underlie *Beati pauperes spiritu*, and the cryptic terms in which they are expressed, we may turn to consideration of Margaret Porette’s *Mirouer*. To evaluate it is no easy task. Her book is inordinately diffuse; in chapter 53, the Soul tells Reason, who is, throughout, represented as Love’s chief enemy and stumbling-block, that it is her incessant questioning which have spoiled it, because the Soul’s answers have made the book longer than it need have been, were it not written for her sake and ‘those whom you feed, who go at a snail’s pace’ (‘qui vont le cours du lymaçon’)⁴⁷. Then, too, in at least the first half of the work, Margaret shows a marked inability to control her material and to deal with it in orderly fashion. (We shall deal with this in further detail when we come to consider her opinions and Eckhart’s on glorification before death). And, as if in compensation for this, she constantly retreats into gnostic, poetic utterances which, in places, she confesses are intended as much to conceal as to reveal her true meaning. In chapter 68, the Soul says that because of the stupidity of those who live by Reason’s counsels, ‘who are such beasts and such

⁴⁴ Id., 487.5.

⁴⁵ Id., 506.1.

⁴⁶ Id., 491.7.

⁴⁷ Ed. R. Guarnieri, 562.32.

asses', it is fitting for her to be silent and to disguise her sentiments in words 'which I learned to speak secretly, in the secret court of that sweet land'⁴⁸. Later in the same chapter, she calls Jesus Christ '...so mighty that he can never die, whose teaching has never been written down or learned by exemplary works or by the teaching of men'⁴⁹. In chapter 97, the 'Exalted Damsel of Peace' is made to say: 'Interpret these words, if you want to understand them, or else you will misunderstand them, because they seem to contradict themselves' ('ilz ont aucune semblance de contrarieté'⁵⁰, which suggests that Margaret knew the rhetoricians' name for the figure 'oppositio contrariorum'); and at the end of chapter 111 this formulation is varied; 'Forfeited Will' observes: 'Interpret this, if you wish, but if you can; if you cannot, this is not what you are; if you could be this, he will make it open to you' ('...mais se vous povez; se vous ne povez, vous ne l'estes mie; se vous l'estiez, il vous ouvreroit')⁵¹, precisely, we have seen, what Eckhart was to remark in *Beati pauperes spiritu*: 'Now I beg you to be disposed to understand what I say; for I say to you ... that if you are unlike this truth of which we want to speak, you cannot understand me'⁵². Much earlier, in the *Mirouer's* chapter 11, Love has remarked: '...that if this Soul had all the knowledge and the love and the praise which ever were given and will be given of the divine Trinity, this would be nothing in comparison with what she loves and will love; nor will anyone attain to this love through knowledge'⁵³. To this the Soul makes a long reply, which shows that Margaret shares Eckhart's awareness of the uses of equivocation. Her God alone is the God of whom no-one knows how to say a word. What the Soul has to say is trifling, compared with 'the greater things of which no-one speaks'. She wishes to speak of these greater things, but she does not know what to say. Yet 'it is my love's good pleasure that I had rather hear what is not true of you, than that people should say nothing about you ... I say what is not true, for everything which I say of you is nothing but untruth ... I know for certain that no-one can say anything, and, please God, I shall no longer be led astray, and I no longer wish to hear lies about your goodness'⁵⁴.

⁴⁸ Id., 572.27.

⁴⁹ Id., 573.18.

⁵⁰ Id., 595.22.

⁵¹ Id., 605.30.

⁵² Ed. Quint, 487.5.

⁵³ Ed. R. Guarnieri, 530.32.

⁵⁴ Id., 530.36-531.28.

We need not here postulate an immediate influence, in either direction; it is far more probable that Eckhart and Margaret were drawing on a common source — most likely Thomas Aquinas’s refinement of the principle of equivocity, in his account of the analogy of being, conveyed to Margaret by intermediaries unknown to us — for their understanding of equivocation. But when we come to consider, next, what is the one dominating and unifying theme of the *Mirouer*, Margaret’s exploration of the problems of the human will, accepting and fulfilling what it can know of the divine will, it is difficult to suppose that Eckhart, for *Beati pauperes spiritu*, had not been attracted and influenced by her brilliantly paradoxical treatment of the problem, even though he was to propose solutions more paradoxical and daring than anything which we find in her book. Yet there, in at least one place, we see, precisely formulated, what Eckhart in his sermon would later teach. In chapter 48, Love says that the Soul wants nothing, because she is free; for no-one is ever free who wants anything according to his own proper will, whatever that thing may be:

Comment lame nest mie franche qui desire que la voullenté de dieu soit faicte en elle a son honneur.

xlvij^e chappitre. Adoncques ne veult lame nient, dit Amour, puis quelle est franche, car cil nest mie franc qui veult aucune chose de la voullenté de son dedans, quelque chose quil vieulle. Car de tant est il serf a luy mesmes, et cil qui ce veult ne le veult sinon pour la voullenté de dieu acomplir tant seulement en luy et en aultruy. Pour telle gent, dit Amour, refusa dieu son royaume⁵⁵.

This last sentence seems to allude to the account of Christ’s temptation, in Matthew chapter 4: how the devil showed him all the kingdoms of the world, which he offered in return for his submission, which, however, was asked under colour of God’s will being fulfilled — that stones should be made into bread, so that God’s Son might not go hungry, that God’s word should be verified by the angels saving Christ from a violent death. Just so, Margaret maintains that whoever wishes God to accomplish his own will, even for God’s honour, is submitting to enslavement to his own will. A little later, she calls the human will ‘celle tonnerresse’⁵⁶.

In *Beati pauperes spiritu*, Eckhart makes exactly Margaret’s point, here

⁵⁵ MS Chantilly Condé F XIV 26, f. 46^v; cf. R. Guarnieri, 559.9. We are grateful to the authorities of the Musée Condé for permission to consult their manuscript, upon which our forthcoming translation will be based.

⁵⁶ Ed. R. Guarnieri, 559.29.

in chapter 48, and he reinforces it with the disparaging observation which she will make, later, in chapter 68, when she calls Reason's children 'beasts and asses'. He says that some men think that perfect poverty consists in the performance of penances and external exercises; and he goes on: 'Such men present an outward picture which gives them the name of saints; but inside they are donkeys, for they cannot distinguish divine truth' ('... aber von innen sint sie esel, wan sie enverstânt niht den underscheit götlicher wârheit')⁵⁷.

However, chapter 48 seems to be the only place in the *Mirouer* where Margaret achieves the insight which Eckhart would develop so forcefully in his sermon, that the will that God's will be done is an impediment to perfect 'poverty of the will'. For the most part, Margaret, though she consistently teaches that the human will is the enemy of divine love, remains content with a doctrine less sophisticated than Eckhart's. In chapter 9, there occurs a celebrated passage, where Love says:

Qui demanderoit a telles franchises ames, seures et paisibles, se elles vouldroient estre en purgatoire, elles diroient que non; se elles vouldroient estre en ceste vie certifiees de leur salut, elles diroient que non; ou s'elles vouldroient estre en paradis, elles diroient que non. Mais aussy de quoy le vouldroient elles? Elles n'ont point de vouldenté, et se elles vouloient aucune chose, elles se despartiroient d'amour; car celluy qui a leur vouldenté sçait ce qui leur est bon, et ce leur souffist. . .⁵⁸.

It has already been observed elsewhere⁵⁹ that Ruusbroec's malignant and implacable detractor, John Gerson, singled this out as a cardinal error in the book, 'composed with incredible subtlety' by 'Marie of Valenciennes', which was the true object of the attacks which he made on the 'liberty of the spirit' which he falsely imputed to the teachings of Ruusbroec und Ubertino of Casale, both of them in truth defenders of the orthodox faith; but any unprejudiced reader can see for himself that what Margaret is commending is a 'not wanting' without even Eckhart's hyperbole. In chapter 10, in the 'twelve true names by which Love calls the Soul', one of them is: 'She who wills nothing except the Divine Will'⁶⁰. In chapter 12, 'Exalted Understanding of Love' explains how the limitations of the Soul prevent even this acceptance of God's will: 'If this Soul brought to Nothing wills to have God's will ... she cannot have it,

⁵⁷ Ed. Quint, 489.6.

⁵⁸ Ed. R. Guarnieri, 527.4.

⁵⁹ Edmund Colledge and J.C. Marler: 'Tractatus Magistri Johannis Gerson *De mystica theologia*: St. Pölten Diözesanarchiv MS. 25', *Mediaeval Studies*, 41 (1979), 354-386.

⁶⁰ Ed. R. Guarnieri, 528.15.

because she is only a puny creature; for God preserves to himself the greatness of his divine justice'⁶¹. Yet this will, for the Soul to substitute God's will for her own, is the essential prerequisite of any spiritual progress; Love says in chapter 19: 'such Souls are made to obey God, and to receive the special gifts of the pure generosity of his divine goodness' ('les singuliers dons de la pure courtoisie de sa divine noblesse'), which gifts God gives to no creature remaining in desiring and willing'⁶². It is a commonplace of spiritual literature that in a desire for 'consolations' there is a love of God which is base, a love not for himself alone but for the gifts which he can bestow; and Margaret in chapter 27 has her own development of this, that perfect union with God's will can lead to a recognition that the denial of such 'consolations' may itself manifest God's goodness: 'celluy qui a volenté que Dieu face sa volenté de ses confors sentir, il ne se fie mie parfaitement en sa seule bonté, mais es dons de ses richesses qu'il a a donner'⁶³. Such a union of wills cannot be accomplished without God; in chapter 32, the Soul says: '...he has so possessed me in himself that I can wish for nothing without him'⁶⁴. Only in this not-willing is found perfect peace'⁶⁵. In chapter 51, she remarks: 'I rest wholly in peace, alone and nothing and altogether in the courtesy of the single goodness of God, without myself moving, not with one single desire, not for all the riches that he has in him'⁶⁶; and in chapter 57, Love calls this form of living 'the king's straight highway to the land of Wishing Nothing'⁶⁷.

In contrast to this treatment, unremarkable except in the passage already quoted from the *Mirouer's* chapter 48, *Beati pauperes spiritu* launches into a series of dazzling verbal extravagances. After indulgently dismissing Albert's somewhat trite 'diz si ein arm mensche der niht enhabe genüegede von allen den dingen diu got ie geschuof'⁶⁸, he advances his own propositions, that 'a poor man wants nothing, and knows nothing, and has nothing'⁶⁹. As to 'wanting nothing', Eckhart says that those who do not understand what this is are those, already described here, striving for the reputation of sainthood, clinging to their

⁶¹ Id., 532.31.

⁶² Id., 539.26.

⁶³ Id., 544.23.

⁶⁴ Id., 548.29.

⁶⁵ Id., 557.13.

⁶⁶ Id., 561.12.

⁶⁷ Id., 565.25.

⁶⁸ Ed. Quint, 488.3.

⁶⁹ Id., 488.5.

penitential and devotional way of life — how this should be either a manifestation or an incomprehension of ‘wanting nothing’, he does not make clear — and, as already quoted, he calls them ‘esel’ for their blindness to divine truth⁷⁰.

Three comparable propositions are contained in chapter 42 of the *Mirouer*, ‘Comment le Saint Esperit enseigne ce que telle Ame scet, et qu’elle veult, et qu’elle a’⁷¹. The Soul ‘knows nothing but one thing, and that is that she knows nothing’. ‘She wants nothing but one thing, and that is to want nothing’. But, in contrast to Eckhart’s thinking, Margaret makes the Holy Spirit to say: ‘Since she has everything which I have, and the Father and the Son have nothing which I have not in me, so this Soul has in her the treasure of the Trinity’⁷². Yet we must not expect, in such a work as the *Mirouer*, to find these ideas enunciated with Eckhart’s economy; instead, we do find, scattered throughout the text, indications of how often these concepts are recalled to Margaret’s mind. If we read her book with due attention, we see that ‘wanting nothing, knowing nothing, having nothing’ are among its most frequently recurring themes.

In chapter 7, we are told that the liberated Soul ‘has everything, and also has nothing’⁷³. ‘Has nothing’ is further glossed in chapter 13: what God gives her seems nothing, in comparison with what she truly desires, which is God himself⁷⁴. Thereafter, these notions seem to pass from Margaret’s consciousness, until, towards the conclusion, she takes them up again. In chapter 81 she reverts to ‘being nothing, knowing, wanting nothing’⁷⁵, and then we are told that this ‘nothing’ gives the Soul everything, ‘and otherwise she cannot have anything’⁷⁶. And in chapter 96 she constructs a characteristic Trinitarian compar, with which to convey the paradox that the Soul is even less, and worse, than Augustine’s ‘created trinity’: it is a trinity of unknowing, of deprivation, of not wanting:

Doulx Pere, je ne puis nient. Doulx Filz, je ne sçay nient. Doulx Amys, je ne vaulx nient, et pource ne veulx je nient⁷⁷.

⁷⁰ Id., 489.2-491.2.

⁷¹ Ed. R. Guarnieri, 555.1.

⁷² Id., 555.14.

⁷³ Id., 525.32.

⁷⁴ Id., 534.36.

⁷⁵ Id., 583.13.

⁷⁶ Id., 583.18.

⁷⁷ Id., 594.23.

Then, at the very end of the *Mirouer*, we find that Margaret can explain two of Eckhart's most gnomic statements of this theme: that a man is not 'in the most intimate poverty' ('in der nēhsten armuot')⁷⁸ if God may find a place in him where he can work; and that if God does wish to work in the soul, 'let him be the place' ('. . . welle got wūrken in der sēle, daz er selbe sī diu stat dar inne er wūrken wil')⁷⁹. Margaret, in chapter 136, having stressed that God performs his works, in the Soul, without the Soul, remarks that when the Soul is brought to nothing, she 'has no proper place' ('. . . Ipsa non habet fundum, ergo non habet locum')⁸⁰; and in the next chapter she continues: 'Once her beliefs were beyond all belief, they brought her to God's dwelling-place, but this was because she was far from her own being' ('Ses cuidiers furent jadis outrecuidez, qui la mectoient pource ou lieu de Dieu, mais c'estoit pour ce que elle estoit hors de son estre')⁸¹.

It is difficult to determine how familiar Margaret may have been with any Western version of the writings of pseudo-Dionysius. There have been scholars convinced that she was, especially Richard Methley, the English Carthusian who in the last decade of the fifteenth century made a Latin re-translation of the English 'M.N.' rendering, to which he supplied a commentary of his own⁸². But, like 'M.N.' before him, Methley was determined to interpret the *Mirouer*, throughout, benevolently; and therefore he pointed out what seemed to him a number of congruities of teaching between Margaret's book and the *Mystical Theology*. These resemblances do not, however, seem to show more than that Margaret had acquired a 'Dionysian' vocabulary, which she could use without any deep comprehension of what pseudo-Dionysius had taught.

None the less, we must be impressed by how closely what she, and, later, Eckhart have to say about God as his own place in which to dwell and work echoes the description in the first chapter of the *Mystical*

⁷⁸ Ed. Quint, 500.6.

⁷⁹ Id., 500.8.

⁸⁰ Ed. R. Guarnieri, 633.26, at a place where two folios of the Chantilly MS are missing, creating a lacuna in the French which she has supplied from the corresponding text in the Latin translation in MS Vaticana Lat. 4355, collated with MS Vaticana Chigiano C. iv. 85 (id., 505 and 632, note 16).

⁸¹ Id., 634.22.

⁸² See note 9. A completed edition by Edmund Colledge and James Walsh of the Methley translation in MS Pembroke College Cambridge 221 has not yet been published. Some of the Methley commentary will be incorporated in our forthcoming *Mirror* translation.

Theology of the purification and ascent of Moses to God's habitation, where, separated from the crowd, he was plunged into the 'darkness of unknowing', receiving the knowledge which surpasses all understanding:

...the godly Moses himself is first
 called to be made clean,
 then set apart from the unclean,
 and, purified completely...
 he is removed from the throng
 and, with elected priests,
 leads ahead to the very summit
 of the divine upward march...
 not to converse with very God
 nor to look upon him,
 but on the place where he is.
 And I judge this to mean that
 the most godly and most exalted
 of things seen and understood
 are the exemplars of things
 beneath him who surpasses all.
 Through them, his presence
 above all thought is brightened,
 standing upon the intelligible heights
 of his most holy ranges;
 and then Moses is discharged
 from things seen and seeing...
 he abandons the capacities of knowledge
 and, through his better nature
 is bonded to the unknown
 and, by knowing nothing,
 is knowing beyond mind⁸³.

It is hard to suppose that Eckhart's allusion to God as that place in the soul where God can work is other than what pseudo-Dionysius describes here, what Margaret tells of in her own terms, where the Soul, who has 'no proper place' and is 'far from her own being', comes at last through unknowing into 'God's dwelling-place'.

In chapter 7 of the *Mirouer*, she seems to make the same equation as Eckhart between 'wanting something' and devout external practices, when Love says: 'This Soul ... no longer knows how to speak of God, for she has been brought to nothing, and knows no desires from without ... so that everything which this Soul does, she does because it is some

⁸³ *Mysticā theologia* I, ed. Chevallier 1,574 (8) - 578 (8); we have not found any modern English translation of this passage wholly adequate.

commendable practice, or because Holy Church commends it' ('elle fait par usage de boine acoustumence, ou par commendement de Sainte Esglise'), 'but through no desire of her own, for in her the will, which might prompt desire in her, is dead'⁸⁴.

Throughout, the *Mirouer* reminds us of the evil of man's fallen state. Human existence is called 'corruption's prison'⁸⁵, an ancient Orphic formula, and 'this way of pestilence and perdition'⁸⁶. This is in the human condition inescapable, '...so long as the soul is accompanied by this sinful body in this world'⁸⁷; and in chapter 117, in the development of the complex paradox of God's goodness being manifested only through the evil of the Soul, it is stated that this evil is a permanent condition⁸⁸. Man's own ability to win freedom from this condition is limited; the soul is described as 'stripped bare of sin, so far as is in its power'⁸⁹. Yet this is far from asserting that the evil of this condition is irremediable. None of these formulations is complete, and we may think Margaret reluctant to attempt any greater precision; yet, though she may not have arrived at any committed opinions about the nature of evil, what she does say is wholly compatible with orthodox Christian teaching, and in no way suggests that she was infected by the Manichaean dualism which taught that this evil is the consequence, beyond the help of a beneficent creator, of the work of his rival creator, the prince of darkness.

It is essential for us to keep in mind this absence from the *Mirouer* of any declared 'doctrine of evil', when we attempt to assess what significance, in determining Margaret's whole doctrinal position, there may be in her declarations on the subject of 'Holy Church'.

She distinguishes between two 'Holy Churches'. In chapter 4, Love tells one 'Holy Church' that it is inferior to 'this Holy Church', which is the name properly given to the liberated souls who 'support and teach and nourish the whole of Holy Church'⁹⁰; and in chapter 66 the Soul says of 'Holy Church the Less' that it is truly 'the Less', for it will soon reach its end and rejoice over that⁹¹, a remark which seems to echo

⁸⁴ Ed. R. Guarnieri, 526.3.

⁸⁵ Id., 598.33.

⁸⁶ Id., 605.20.

⁸⁷ Id., 600.32.

⁸⁸ Id., 609.13.

⁸⁹ Id., 610.2.

⁹⁰ Id., 555.26.

⁹¹ Id., 571.29.

Abbot Joachim and his prophecies. These are only single instances of a theme recurring often in the *Mirouer*.

We cannot but be reminded here of the teachings of the Valentinian Gnostics⁹² about 'Holy Church the Less', the human, legalistic institution always slightly contrasted with 'Holy Church the Greater', to which only those saved through gnosis belong. The adherents of 'Holy Church the Less' still know and desire and will; and they are known by their observances, which Eckhart, too, held in low esteem. 'Von ir guoter meinunge mügen sie haben daz himelriche'⁹³; but both he and Margaret believed that there is a better way to attain to it. This is the way of indifference; in chapter 9, Margaret makes Love say: 'This Soul neither desires nor despises poverty or tribulation.'⁹⁴ Love continues: '...not Mass or sermon, fasting or prayer', stressing the *Mirouer's* rejection of the Church's pious practices. Ruusbroec alludes to this, when in the *XII Beghinen* he ascribes to such unbelievers the statements that 'I do not hope, nor do I love, nor have I trust or belief in God; I do not pray...', and adds his own caution: '...even if they attend Masses and sermons and hear every day the Christian faith ... these men ... are worse and more condemned than Lucifer and all his offspring'⁹⁵. The *Mirouer* goes on: '...and gives to Nature all that it requires' (which, through the St.-Denis continuation to the chronicle of William of Nangis, became one of the *Mirouer's* notorious *scandala*⁹⁶), 'but Nature itself is so well ordered, being transformed in the union with Love, to whom this Soul's will is joined, that Nature never asks anything which is forbidden'. Romana Guarnieri suspected that this saving clause is an addition by some hand later than Margaret's⁹⁷; but the evidence for this needs closer examination⁹⁸.

The St.-Denis 'Continuation' and Margaret's inquisitors did take scandal at Margaret's doctrine; but, before we can be so sure as they that she was identifying the Catholic Church as 'the Less', we must remind ourselves that we do not know, as has just been shown, what she believed about the nature of evil, so that we cannot make the inquisitors'

⁹² See note 2.

⁹³ Ed. Quint, 491.1.

⁹⁴ Ed. R. Guarnieri, 527.17.

⁹⁵ Ed. Van Mierlo and Reyens, 44-45.

⁹⁶ R. Guarnieri, 'Il Movimento del Libero Spirito: Testi e Documenti', *Archivio Italiano*, 4 (1965), 412 and note 5.

⁹⁷ Edmund Colledge, 'Liberty of the Spirit: "The Mirror of Simple Souls"', *Theology of Renewal* 2, ed. L.K. Shook (Montreal, 1968), 100-117 (104).

⁹⁸ This will be further discussed in the introduction to our forthcoming translation.

assumption that she, along with the Valentinian Gnostics, was teaching that this lesser 'Holy Church' was a foundation, by and for an order of creation inherently evil, and evil too by virtue of its own creation.

Undoubtedly the Valentinians explained their view of the nature of this 'Holy Church the Less' by their beliefs about the inherent evil of matter; yet there had been other teachers, early in Christian history, who had made a similar distinction without any gnostic imputations of moral obliquity to the lesser 'Church'. Pseudo-Dionysius implies such a differentiation in all his writings, and he makes this plain in the *Celestial Hierarchy*, where he distinguishes between the message preached by Christ and received by initiates, his disciples, and that heard by the rest, the crowd, which crowd, by allusion to Matthew 7.6, is compared with the swine before which pearls are cast⁹⁹. Even earlier the 'Discipline of the Secret' had so divided the 'esoterics' from the 'exoterics'; and in Margaret's views about the two 'Churches', there may be no more than this ancient and reputable tradition.

Scandala apart, she and Eckhart are making the same point, which is several times reiterated and stressed in the *Mirouer*. In chapter 85, Love says: '(The Soul) who is such no longer seeks God through penance or through any sacrament of Holy Church, not through thought or word or work, not through creatures here below or through creatures there above, not through justice or mercy or the glory of glories, not through divine knowledge or divine love or divine praise'¹⁰⁰. In chapter 124, the 'second consideration, of the Magdalene', Margaret writes in her own person: 'If there was such a work' (the work, that is, of the active life) 'performed by Jesus Christ, that was through the fault of the human race, and if it is performed by us, that is truly through our fault, however often the blind call such a life of labour true perfection, however much it may be called so for those who can neither see nor hear'¹⁰¹. We can, however, observe a certain inconsistency in her attitude towards this disputed question, vehemently discussed in the *XII Beghinen*, of the active life of Christ.

There, in Ruusbroec's third section, discussing 'Heresy against Jesus Christ', he wrote of those, convinced of the intrinsic superiority of their own passive, 'contemplative' form of living, who can say: 'Christ was sent into an active life so that he should serve me, and live and die for me;

⁹⁹ *Coelestia hierarchia*, ed. Chevallier (Paris, 1950), 2 784 (8).

¹⁰⁰ Ed. R. Guarnieri, 586.32.

¹⁰¹ Id., 622.14.

and I was sent into a contemplative life, which is superior; for me to embrace it, empty and unhindered by forms and all distinctions' ('ledich ende ontcommert van formen ende van allen onderscheede') 'is for me to find for myself God's wisdom. . .'¹⁰². They are made to continue: '...and if he could have lived longer, his soul would have attained to a contemplative life, to which I have come'.

Although we have already remarked on some of what Eckhart wrote in *Beati pauperes spiritu* which can be interpreted as disparagement of the active life of pious exercises and devotions, in his sermon no such belittling of Christ himself as an 'active', which Ruusbroec attributes to these imprudent enthusiasts, is to be found. Van Mierlo rejected this as any allusion to Eckhart's writings or a proper deduction from his teachings¹⁰³. In the case of the *Mirouer*, we shall find, as so often, that Margaret's attitude seems ambivalent, and needs much interpretation. There are places where she seems to deplore every form of activity as a 'hindrance by forms'. In chapter 11, Love states that 'this Soul saves itself by faith without works'¹⁰⁴, and goes on: 'this Soul does nothing for God'¹⁰⁵. As explanation, Love comments: 'This Soul knows nothing further of works, and truly in this she is well excused and discharged, for without works she knows that God is good and incomprehensible. Such a one saves herself by faith without works, for faith surpasses every work'¹⁰⁶. The theme is resumed in chapter 52, where the Soul says of herself: 'This Soul lets the dead bury the dead, and the sorrowful exercise the virtues, and she rests from the less and the more. . .'¹⁰⁷. By 'the less', we must understand the active life of the practice and the acquisition of virtues, a life which Margaret consistently represents as one of bondage, from which the soul must be freed to attain to the liberty of an untrammelled, unrestricted service of God.

All this may well come under Ruusbroec's censure; but, when she addresses herself to what he specifically reprehends, a depreciation of Christ's own active, earthly life, her standpoint may easily be misunderstood. In chapter 39, Love demands of Reason: 'N'est il ordonnance meilleur que celle de ceste Ame?'¹⁰⁸ In her reply, Reason demurs:

¹⁰² Ed. Van Mierlo, 44-45.

¹⁰³ 'Bestrijding', 338.

¹⁰⁴ Ed. R. Guarnieri, 529.10.

¹⁰⁵ Id. 529.28.

¹⁰⁶ Id., 529.17.

¹⁰⁷ Id., 562.16.

¹⁰⁸ Id., 553.13.

there are few here on earth who are so well ordered. Love asks Reason what she calls ‘order’; and Reason answers: ‘la vie des œuvres des Vertuz en continuance, par le conceil de moy et de Discrecion, a l’exemple des œuvres nostre seigneur Jhesucrist’¹⁰⁹. In response to this, Love, who has recently called Reason ‘crude’¹¹⁰ and a giver of bad advice¹¹¹, makes a theologically unexceptionable distinction between Christ’s active humanity and his contemplative divinity: ‘ce que l’humanité de Jhesucrist souffrit, la deité ne s’en sentit’¹¹². The implications of this observation show us how far Margaret was from sharing the views of the rash advocates of an extreme hesychasm whom Ruusbroec is berating, how close, indeed, she was to his own views, best developed, following Thomas Aquinas, in his *Brulocht*, that the form of spiritual living most pleasing to God is that ‘mixed life’ of action and contemplation exemplified and symbolized in the union, in Christ’s divine person, of his two natures.

Doubtless this distinction underlies what otherwise might appear as confused in the account of the Soul’s spiritual progress towards liberation, in chapter 118, the ‘second state’ or (‘step’) by which one climbs ‘from the valley to the summit of the mountain’¹¹³ in pursuit of the evangelical counsels given by God ‘to his special lovers’, of which counsels’ fulfilment Jesus Christ is the model. Already, in chapter 113, ‘Thinking of the Passion of Jesus Christ brings us victory over ourselves’¹¹⁴, there is described an advance from imitation — ‘œuvres de perfection, par demandes de Raison — toute la vie, a nostre pouvoir, que Jhesucrist mena’¹¹⁵ — to this self-mastery, ‘putting beyond us all thoughts’¹¹⁶ and all works of perfection and all questions to Reason’¹¹⁷. And in the ‘third state’¹¹⁸ the Soul ‘puts to death the will she has to live in this life’, the life, that is, of imitation of Christ’s works. But as the *Mirouer* goes on to describe this ‘third state’ of the Soul’s progress

¹⁰⁹ Id., 553.18.

¹¹⁰ Id., 551.20.

¹¹¹ Id., 550.31.

¹¹² Id., 553.21.

¹¹³ Id., 609.38.

¹¹⁴ Id., 606.3.

¹¹⁵ Id., 606.6.

¹¹⁶ Id., 606.11. The French here seems to be corrupt, and the editor conjectures ‘thoughts of devotion’, but the Latin has ‘of petitions’, ‘M.N.’ in his English has ‘of party’ (sc. ‘of analogies’), the Italian ‘of election or partitions’ (sc. ‘of selection or analogies’).

¹¹⁷ Id., 606.13.

¹¹⁸ Id., 610.24.

towards perfection, such aspirations for a life of imitation are called 'gross', and shown as mere self-gratification. 'For no death would be martyrdom (to the Soul), except abstaining from the works which she loves, her delight and pleasure in the life of will, upon which she feeds. And therefore the Soul renounces such works, in which she takes such delight, and puts to death the will which she had for such a life, and constrains herself, so as to suffer martyrdom, to obey, in abstaining from working and willing, another will, to fill herself with another will so as to destroy her own will'¹¹⁹. Without doubt, we have here implied teaching that a contemplative soul must rise from love of the Son's humanity to contemplation of his divinity, just as we find in the *Brulocht*.

In chapter 79, there is recognition that the love of Christ's humanity must be a spiritual love: 'No-one ever loved the humanity who loved temporal things. No-one ever loved divinely who loved anything in fleshly fashion'¹²⁰; and Margaret perceives that such a spiritual love will lead us from Christ's humanity to the divinity: '...those who love the deity perceive little of the humanity'¹²¹. Towards the end, in chapter 125, the 'consideration of St. John the Baptist', she sees him as an example of this. 'I was amazed how it was that he pointed out Jesus Christ to his disciples, so that they should follow him, and that he yet remained so withdrawn. We never find it said that St. John left the desert to go and see Jesus Christ in his humanity: it was sufficient to his way of life, without going to seek it, and divine goodness performed its works in him, and that sufficed him, without seeking to justify himself by searching out the human person'¹²².

Before this treatment of spiritual progress through the 'three states', Margaret undertook, in chapters 60 and 61, to describe allegorically how the soul attains to annihilation of the will and to spiritual liberty, calling this progression the 'three deaths'¹²³. In this, too, we can observe her inability (already remarked, which, however, she seems later to have mastered) to order her material and to deal clearly with the themes which she announces.

In chapter 60 she describes the 'first death', which she has previously

¹¹⁹ Id., 610.33-611.1. Jean Orcibal, 'Le "Miroir des simples âmes" et la "secte" du Libre Esprit', *Revue de l'histoire des religions*, 176 (July-September 1969), 35-60, remarks on this passage, 47, but with no apposite commentary.

¹²⁰ Id., 581.37.

¹²¹ Id., 581-39.

¹²² Id., 623.12.

¹²³ Id., 567.18.

touched upon, and which is the death to sin; but what of the second and third deaths? The 'second death' may perhaps be that of the Soul's will, with which the *Mirouer* at last comes to deal in chapter 73, when Love says: 'L'esprit est tout rempliz d'espirituelle volenté, et nul ne peut vivre de vie divine tant comme il ait volenté, ne avoir souffisance, se il n'a volenté perdue. Ne jusques ad ce n'est l'esperit parfaitement mort, qu'il ait perdu le sentement de son amour, et la volenté morte'¹²⁴. The progress is called 'a long way and a great journey from the first state of grace to the last state of glory'¹²⁵, so that it seems as if Margaret intended the 'third state' to describe the attainment, in this life, of blessedness, of glorification; but disappointingly, she does not fulfil this.

There is a similar lack of order and precision in chapter 61, ostensibly treating the Soul's progress through 'seven states', 'each more advanced to the understanding than the last'¹²⁶. The sixth state is called a 'manifestation of God's own glory'¹²⁷, and, apparently, this state will be followed by a yet fuller revelation of beatitude; but, again, this is not made clear, nor are we told whether this will occur before or after death. Margaret implies that it will be only after death, when she writes: '...je seroye moy mesmes ce que le donné est par bonté divine, qui sans fin le me donnera, se mon corps avoit mon ame lessée'¹²⁸; yet 'if my body had relinquished my soul' may indicate that the body's death has not yet taken place, which seems also to be shown when she calls the manifestation the gift of 'Loingprès'¹²⁹.

'Loingprès', 'Far-Near', is a personification of the *ludus amoris*, the *Minne spêl*, the *va et vient* between the Soul and her divine lover which all the expositors, following Hugh of St. Victor, insist is a necessary and lamentable consequence of the human condition. That Hugh's *De arrha animae* is the inspiration of the personification Margaret shows beyond all doubt when, in chapter 61, the 'spouse of the Soul' says: 'Je vous ay par mon Loingprès les erres envoiees', 'I have sent you my bridal gifts by my Far-Near'. Clare Kirchberger's elaborate claims that 'M.N's 'Far Night' is evidence of the influence upon the *Mirouer* of pseudo-Dionysius were, unfortunately, wholly invalid, since Romana Guarnieri's text now shows us that 'Night' can have originated only as an English scribal error

¹²⁴ Id., 576.9.

¹²⁵ Id., 567.34.

¹²⁶ Id., 568.16.

¹²⁷ Id., 568.24.

¹²⁸ Id., 568.30.

¹²⁹ Id., 568.33.

for 'Nigh'. 'Loingprés' is one certain example — others are possible — of Margaret devising a French equivalent for notions or terms already current in the Netherlands and Rhineland literature of Christianized *Minne*, courtly love. 'Loingprés' is her translation of 'Verre bi', 'far off — close at hand', 'la présence d'absence', as J.-B. Porion ingeniously rendered it from one of the 'New Poems' attributed to Hadewijch of Brabant¹³⁰.

This raises the whole question, still not adequately explored, of transmission. How could Ruusbroec have become so familiar with the German of *Beati pauperes spiritu* (we have already dissented from Van Mierlo's opinion) and with the French of the *Mirouer*, how had Margaret Porette acquired the vocabulary of a Beatrice of Nazareth, a Hadewijch of Brabant? Perhaps the least of the problems which affect our present topic is the transmission to Eckhart of the *Mirouer*. Herbert Grundmann argues convincingly that he could have seen confiscated or surrendered copies of it in his own convent in Paris¹³¹; and Kurt Ruh considers that Corberon's report, in 1955 in his short-lived journal, *Etudes Traditionelles*, of the existence of a manuscript of a mediaeval German translation of the *Mirouer* is a mare's nest¹³². Certainly, prolonged enquiries for it have proved fruitless.

For this manifestation to be called the gift of 'Far-Near', who personifies how the human spirit is the sport, in this life, of divine love, a sport which will end only with death and the soul's entry into beatitude, where her love will henceforth always be 'Near', seems to mean that the gift will be conferred before death; and this is perhaps confirmed in chapter 64, where it is stated that after 'this death' (a 'death' not of the body but of the Soul), 'there is no means between (souls) and the deity... such Souls cannot endure the remembrance of any human love'¹³³.

But, by the time she has reached chapter 118, 'Of the seven states of the devout Soul', Margaret has come to adopt a meditative-expository style. She had already written, in chapter 113, that 'victory over ourselves', the 'still greater works' promised in John 14.12, will be achieved by 'putting

¹³⁰ J(ean)-B(aptiste), P(orion), *Hadewijch d'Anvers* (Paris, 1954), 136-137, where he identified the appearance of 'Loingprés' in the *Mirouer* and pointed out Clare Kirchberger's error. The source, unacknowledged, of his information was Romana Guarnieri, whose succinct and learned account of Hadewijch, in her little-known *Cinque lettere con testo brabantino* (Brescia, 1950), one may especially recommend.

¹³¹ See note 5.

¹³² "'Le Miroir des Simples Ames" der Marguerite Porete', in *Verbum et Signum*, essays presented to Friedrich Ohly, vol. 2 (Munich, 1975), 365-387 (368).

¹³³ Ed. R. Guarnieri, 570.25.

beyond us all thoughts and all works of perfection and all questions to Reason'¹³⁴; and this victory, in effect, over Reason is marked by her abandonment of the Boethian dialogue-form which had reflected her former intellectual disquiet and uncertainties, in favour of the growing calm and assurance of her closing chapters. Chapter 118, tracing the soul's ascent through the seven states, is patently autobiographical. To the first state, the soul's conversion through grace from sin, Margaret looks back, as to the beginnings only of a new life. 'There was once a time when I was at this point ... and this was long ago'¹³⁵. The sixth state is that of self-oblivion, '... when the Soul does not see herself at all because of the abyss of humility which she has within herself'¹³⁶, and now she rectifies the confusions of her previous accounts. 'And so this Soul in the sixth state is made free of all things and pure and illumined, yet not glorified, for glorification is of the seventh state, and that we shall have in glory, of which no-one knows how to speak'¹³⁷. Now there is no further mention of 'Far-Near': '... this Soul, thus pure and glorified, sees neither God nor herself, but God sees himself of himself in her, for her, without her, (God) who ... shows to her that there is nothing except him'¹³⁸. She has come to see that preoccupation with 'the sport of love', however accurate this may be as psychological observation, is a symptom of the self-absorption which the soul will lose, before ever it has attained the Beatific Vision, once it has, still in this life, been granted total absorption into God's goodness, where there is nothing 'fors cil qui est, qui se voit en tel estre de sa divine majesté'¹³⁹. Beyond this the soul cannot proceed, this side of glory, 'duquel nous n'aurons cognoissance jusques ad ce que nostre ame ait nostre corps laissé'¹⁴⁰.

We may now return to consider again briefly the question, already treated in part by Van Mierlo, of the *XII Beghinen* as a document of Ruusbroec's knowledge of such suspect texts. Beyond doubt, this was superior to many of the diatribes being launched against heresies and heretics. The 'good cook', John van Leeuwen, in *Meester Eckhaerts leere daer hi in doelde*, might well have dispensed with his protestations of his own unlettered simplicity; no-one would attribute to him higher intel-

¹³⁴ Id., 606.11.

¹³⁵ Id., 610.9.

¹³⁶ Id., 613.15.

¹³⁷ Id., 613.21.

¹³⁸ Id., 613.24.

¹³⁹ Id., 613.32.

¹⁴⁰ Id., 613.39.

lectual qualities, for what he wrote against the 'duvelyc mensche' is no more than sustained invective¹⁴¹. The tract shows that he knew that Eckhart's teachings had been condemned by the Holy See, but there is no indication that he was familiar with *In agro dominico*, or that he could have profited by studying it. On the other hand, there are clear indications that his master had perceived, whether from the trial documents, or, as we consider, in the light of evidence which we have already presented, from perusing Eckhart's writings at first hand, what in them had perturbed critics before him. The *XII Beghinen*, addressing itself to false Christians in general, says: 'Ghi spreect noch meer: "al dat god gaf der menscheit ons heeren, dat hevet hi u ghegeven, niet men noch niet uutghenomen"'¹⁴². This is the same 'false deification' which *In agro dominico* condemns in the eleventh proposition¹⁴³, incorporated in the Avignon document from the dossier prepared at Cologne¹⁴⁴. Théry observed, and Laurent concurred, that the Cologne excerptors had found this proposition in the sermon *In hoc apparuit*: 'Ein meister' (by defending the doctrine, Eckhart was to acknowledge that he was himself the 'master')¹⁴⁵ 'spricht ... daz der vatter an allem dem daz er sinem sun Jesum Christum ye gegab in menschlicher natûr, sô hât er mich ee angesehen und mich mer liebehebt dann in und gab mir es ee dann im ... ich nim nût ûsz'¹⁴⁶. Considering particularly Ruusbroec's concluding phrase — 'niet men noch niet uutghenomen' — we do not think that it can seriously be maintained that he did not have a text in some form of *In hoc apparuit* before him as he was writing.

We have already examined another passage in the *XII Beghinen* which shows Ruusbroec's exact knowledge of *Beati pauperes spiritu*; and we may consider a third such, where Ruusbroec wrote: '...die alden hemel

¹⁴¹ Th. B.W. Kok, 'Jan van Leeuwen en zijn werkje tegen Eckhart', *Ons Geestelijk Erf*, 47 (1973), 129-172. See also the supplementary documents printed by C.G.N. de Vooy, 'Meister Eckhart en de nederlandse mystiek', *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, NS 3 (1905), 176-194 (165-290).

¹⁴² Ed. Van Mierlo and Reypens, 46.

¹⁴³ H. Denzinger, ed. A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum* (Barcelona, Freiburg i.B., Rome, 1976), no. 961.

¹⁴⁴ G. Théry, 'Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33^b de la Bibliothèque de Soest', *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du moyen âge*, 1 (1926-1927), 228, and M.-H. Laurent, 'Autour du procès de Maître Eckhart', *Divus Thomas*, 39 (1936), 439 and n. 84. Denzinger-Schönmetzer questions the identification with its 'Ut videtur'; but it is beyond doubt.

¹⁴⁵ Kurt Ruh is also of the opinion that it was Eckhart's practice so to quote himself as his own anonymous 'authority': *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 78 (1959), pp. 102 e.s. Josef Quint argued against this, in *La mystique rhénane* (see note 5), 49-51.

¹⁴⁶ Ed. Quint, DW 1 (Stuttgart, 1958) 77.

doreghinghe, he en vonde niet ondersceet van inghelen, noch van zielen , noch van ordenen, noch van glorien, noch van loone’¹⁴⁷. He may be alluding to Eckhart’s remarks in Sermon 52, ‘...und gebrûchen der êwichliche, dâ die obersten engel und diu sêle glich sint in dem’¹⁴⁸. It would be tedious now to attempt to relate Eckhart’s observation to the Aristotelian principle of ‘just inequality’ and to the controversies of the day about the Beatific Vision; but we may properly point out that his views were contradicted by the *Mirouer*: ‘...il y a aussi grant difference des anges des ungs aux aultres par nature comme il a des hommes aux asnes’¹⁴⁹. But when Ruusbroec satirized heretics’ quietism and anti-intellectualism, he may well have known that this touched *Beati pauperes spiritu* and the *Mirouer* alike. He wrote: ‘Ende hieromme en willen si noch weten noch kinnen noch willen noch minnen, noch danken noch loven, noch begheren noch hebben’¹⁵⁰. In Sermon 52, Eckhart had said: ‘Daz ist ein arm mensche der niht enwil und niht enweiz und niht enhât’¹⁵¹; and Margaret wrote in praise of the soul annihilated in divine love: ‘Ceste Ame ... ne quiert pas la science divine entre les maistres de ce siecle’¹⁵².

But the teachers of unorthodoxy who had appealed from the ‘teachers of this world’ to their own untutored, superior wisdom are innumerable; and much else that we read in the *XII Beghinen* is of an applicability so general that it would be purposeless to seek for exact sources. And when Ruusbroec reports heretics as saying ‘I should be as glad for (Christ) to have been born of a common woman’¹⁵³, or reproaches them: ‘You would as soon look at the wall as you would at the holy sacrament in the priest’s hands’¹⁵⁴, he is relaying to us the abusive language of the gutter, unlikely to have achieved any literary status higher than that of graffiti.

When we come to consider Eckhart’s *aliena et supposita*, we find little or no help towards further documenting Ruusbroec’s accounts of the heretics’ creeds. Probably the most comprehensive list of such *dubia* is that supplied by Stephanus Axters¹⁵⁵; but the manuscripts which he

¹⁴⁷ Ed. Van Mierlo and Reypens, 41.

¹⁴⁸ Ed. Quint, DW 2 493-494.

¹⁴⁹ Ed. R. Guarnieri, 597.7.

¹⁵⁰ Ed. Van Mierlo and Reypens, 41.

¹⁵¹ Ed. Quint, DW 2 488.5.

¹⁵² Ed. R. Guarnieri, 524.9.

¹⁵³ Ed. Van Mierlo and Reypens, 44.

¹⁵⁴ Id., 48.

¹⁵⁵ *Bibliotheca Dominicana Neerlandica manuscripta* (Louvain, 1970), 138-152; but this is disfigured by very many inaccuracies. One should also consult, on this matter, Kurt

indexed, when examined, report strangely on Eckhart's posthumous reputation. MS Copenhagen Royal Library 96 8°, f. 107^r, ascribing (falsely, it seems) a prayer, 'O lieue here Jhesu Christe, ic come totti mit alle minen ghebreken.', calls him 'die salige meester egghert'; and MS Leiden University Library Ltk. 222, also of the early fifteenth century, names him as the author of a series of aphorisms, colourless and harmless, it is true, and puts him in such excellent company as Francis of Assisi, Gregory and Hugh of St. Victor. But it is noteworthy that in many manuscripts of *spuria* which are elsewhere attributed to him, his name has disappeared.

As we attempt to enquire further into the beliefs and activities of the 'lunatic fringe', the simple men and women, easily seducible, whom Ruusbroec was concerned, as were all his responsible contemporaries, to protect from the harm which might come to them, we find once again the situation which Herbert Grundmann explored and described, and, more recently, Robert Lerner¹⁵⁶. Few of them could read; and, once they had been rounded up and sentenced, what few books they owned were systematically destroyed. We have already suggested the curious circumstances, for which members of the Order of Preachers seem to have been responsible, through which the *Mirouer* and Eckhart's writings escaped such destruction.

There remains one last topic still to be discussed. How did it come about that when the considerable body of Eckhart's works was minutely scrutinized for heresy, Sermon 52, *Beati pauperes spiritu*, which could have so richly supplied the inquisitors with material, remained unnoticed? We have for long considered the most probable explanation to be that it was written too late for it to have been so examined; and recently we have come upon the evidence which supports this supposition.

We possess one very clear indication that some of the topics which were to constitute Sermon 52 — true poverty, 'God as his own place', the blessedness which cannot be given by 'God', but only by God considered in himself — and the Scriptural texts which should illustrate them were present in Eckhart's mind during the time when he was defending himself as a teacher of the true faith. This evidence is found in the document, of

Ruh's article, 'Eckhart-Legenden', in vol. 2 of the *Verfasserlexikon*. We are grateful to Professor Ruh for showing us this in proof.

¹⁵⁶ *The Heresy of the Free Spirit in the later Middle Ages* (Berkeley, Cal., 1972). We are also indebted to Professor Lerner for helpful information.

prime importance for the evaluation of the 'Eckhart process', which is MS 33^b in the Soest Municipal Archives¹⁵⁷, and which was most recently edited by Théry¹⁵⁸. His analysis, which has not been seriously challenged, is that it contains, first, a record of reporters' notes on an interview which took place on 26 September 1326 at Cologne between Eckhart and his accusers, at which he offered his defence or elaborations for a series of propositions extracted from his works, and, second, a memorandum, prepared by Eckhart himself, of a further such interview, undated but evidently later. Throughout the Soest text there appear interlinear and marginal comments in a hand which Théry called 'C'; and it is clear that some of these are Eckhart's own afterthoughts and amplifications.

Towards the end of the account of the second interview, Eckhart was challenged on 'Article 58' (one of the many which were discarded before the final list of propositions was compiled at Avignon): 'Valde recte dispositus est homo qui vivit in virtutibus, quia dixi ante octo dies quod virtutes essent in corde ipsius dei'¹⁵⁹. He contented himself with replying, as reported: 'Verum est, ut dictum est supra de virtutibus exemplaribus'¹⁶⁰; but evidently he was mindful of precisely how he had made the statement, when he was preaching, and how he had continued it. We find this in Quint's Sermon 10, *In diebus suis placuit deo*, where we read: 'Nû ist dem menschen gar reht der in tugenden lebet, was ich sprach vor aht tagen'¹⁶¹ daz die tugende wæren in gotes herzen. Der in tugent lebet und in tugent wûrket, dem ist gar reht. Der des sînen niht ensuochet an keinen dingen, weder an gote noch an crêatûren, der wonet in gote und got wonet in im'¹⁶².

It seems that Eckhart considered that this further observation, 'He does not seek what is his own in anything, neither in God nor in creatures, for he dwells in God and God dwells in him', merited a further gloss; and 'C' adds at the bottom of the page:

'Nota: vera paupertas est simplex puritas anime, que nil habet nec vult habere nisi deum pure in se, nichil extra ipsum nec aliquit cum ipso nec juxta ipsum, eum solum et omnia in ipso, ab ipso et propter ipsum. Hic est proprius locus dei, quia non potest carere deo, nec est sine deo. Unde 'beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum celorum'. 'Est' dicit,

¹⁵⁷ We are obliged to the authorities of the Stadtarchiv at Soest for their permission to consult this manuscript.

¹⁵⁸ G. Théry, 'Edition critique', p. 265.

¹⁵⁹ Id., p. 265.

¹⁶⁰ Id., p. 266.

¹⁶¹ Quint was unable to identify this reference among the surviving sermons.

¹⁶² Ed. Quint, DW I 167.

non 'erit'; impossibile est verum pauperem esse sine deo. Vide quod vera paupertas non solum abjicit quod habet, sed etiam voluntatem habendi simpliciter. Voluntatem habet ad solum deum pure in se, non ad aliquit aliud omnino. Unde non querit mercedem aliquam, nec deum ipsum in ratione mercedis, sed deum in se pure et propter se tantum, unde nec in deo querit aliquit sui, sed solam gloriam dei. De ista Sapientia: In simplicitate cordis querite illum¹⁶³; in corde sive puritate, propter quod optime dicitur "ermuntere des gemüetes"¹⁶⁴.

The only source of true poverty, this tells us, is God; not 'God' as a reward to be desired, not 'God' as he is in his attributes, not anything which is close to God, but God, purely in himself. And God purely in himself is his only place, where he cannot be lacked, cannot be wanted; and to have found him there, purely in himself, is to have found the kingdom of heaven, to have found that true poverty in which man discards not only his possessions but his very will to possess.

There can be no doubt that in this marginal note we have Eckhart's jottings of the thoughts which were forming around 'Blessed are the poor in spirit', that this records a very early aide-memoire, perhaps the first which he made, for what was to become his Sermon 52. Some of the refinements and paradoxes which we have seen in the *Mirouer's* chapter 48 and in the final presentation of his German are not yet achieved; above all, this does not tell us that the will for God's will to be done is the enemy of true 'poverty of the will'. Evidently his thinking was still only of the same rudimentary order which we find in the *Mirouer's* notions on the topic, chapter 48 alone excepted.

But even as it stands, this note offers strong support for our conjecture that the reason why no proposition, extracted from Sermon 52, to the effect that 'I do not will for God's will to be done', is presented by *In agro dominico* or in any of the preliminary Cologne interrogations is that the sermon is one of Eckhart's last, preached (if in fact it ever was given such public presentation, and not circulated in written form alone) at a time when he already knew how hard the case against him was being pressed, and that his adversaries had good hopes of his downfall. In other words, *Beati pauperes spiritu* was another such gesture of defiance as the ill-fated

¹⁶³ Wisdom 1.1.

¹⁶⁴ The note ends in the manuscript: '... propter quod optime dicitur ermude ere des gemüdes', which Théry made no attempt to emend. Grimm quotes a gloss: 'ermuntere' — 'excitator'; and Prudentius writes: 'nos excitator mentium Christus ad vitam vocat' (*Cathemerinon* 1 3). See Colledge and Marler, 'A Meister Eckhart Autograph?', *Scriptorium*, 36 (1982), 90-95 and Pl. 12.

protestation of 13 February 1327 in his own church in Cologne¹⁶⁵, but a gesture made with a skill and grace which the other so sadly lacked. Then he might have believed that he could still silence his enemies; but here he shows himself indifferent to their opinions, and to any scandal which his words may occasion for them. The sermon was too late for it to be used against him; but, by this time, we may believe, he was appealing, as Margaret Porette before him had done, not to such tribunals as sat in Paris or Cologne or Avignon, but to 'Holy Church the Greater'¹⁶⁶.

¹⁶⁵ See Edmund Colledge, 'Meister Eckhart : his Times and his Writings' (note 3) 252.

¹⁶⁶ The authors are, as always, indebted to the financial support given by the Humanities Research Council of Canada to Edmund Colledge's work, and to St. Michael's College in the University of Toronto and the Augustinian community at Austin Friars, Carlisle, for their kind and generous hospitality while this paper was being written.

FRANZ-JOSEF SCHWEITZER

**'CARITATEM HABE, ET FAC QUOD VIS!'
DIE 'FREIEN GEISTER' IN DER DARSTELLUNG
JANS VAN RUUSBROEC UND IN SELBSTZEUGNISSEN**

Schon in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts machte Herbert Grundmann auf die Reste der häretisch-mystischen Literatur des 'Freien Geistes' aufmerksam¹. In neuerer Zeit gaben dann Romana Guarnieri, Kurt Ruh und Robert E. Lerner eine Übersicht über das von dieser Literatur, was die Zeit und das Feuer der Inquisition überdauerte². So ist in bezug auf dieses Schrifttum heute die Phase der Sichtung abgeschlossen, und es sollte nun im Bewußtsein, daß durchaus noch überraschende Funde möglich sind, daran gegangen werden, es zum ersten Mal oder neu und kritisch herauszugeben und zu untersuchen. Romana Guarnieri hat hier mit ihrer Edition des *Miroir des simples âmes* der Marguerite von Porète den Weg gewiesen.

Das wichtigste Dokument für die verschollene Literatur der ketzerischen Beginen und Begarden in deutscher Sprache ist der um 1320 sehr wahrscheinlich in Straßburg entstandene Dialog zwischen einem Beichtvater und seiner (Beicht-) 'Tochter', der in der Forschung als Traktat *Schwester Katrei* bekannt ist. Ich habe diesen Traktat im Rahmen meiner Dissertation über den 'Freiheitsbegriff der deutschen Mystik' untersucht und kritisch herausgegeben. Im Zusammenhang mit diesem Traktat *Schwester Katrei* und überhaupt mit dem in den 'Kreisen Meister Eckharts' entstandenen Schrifttum stehen weitere mystische Texte wie etwa die Eckhartlegenden oder die *Sprüche Bischof Albrechts*³. Oft

¹ Herbert Grundmann, *Studien über Joachim von Fiore* (Leipzig und Berlin 1927, Neudruck: Darmstadt 1966), S. 178.

² Romana Guarnieri, 'Il movimento del Libero Spirito. Testi e Documenti: I, Il movimento del Libero Spirito dalle origine al secolo XVI', *Archivio italiano per la storia della pietà*, Nr. 4, (Rom, 1964), S. 351 ff; Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (Berkeley - Los Angeles - London, 1972), S. 200 ff, 208 ff.

³ Franz Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Band II (Leipzig, 1857; Neudruck: Aalen, 1962), S. 623 ff; ders., in *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 8 (1851), S. 215 ff; der Traktat *Schwester Katrei* wurde zusammen mit den hier gemeinten Plusstücken in obigem II. Band Pfeiffers, S. 448-75, herausgegeben, kritisch einschließlich zweier Plusstücke neuerdings von mir selbst: Franz-Josef Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik*, Arbeiten zur mittleren deutschen Lit. u. Sprache, 10 (Frankfurt a.M. Bern, 1981), S. 322-75. (Die Ausgabe Pfeiffers ist als 'Pf.II' abgekürzt, meine Arbeit als 'Diss.').

fragmentarisch und als Anhängsel größerer Stücke, handschriftlich weit über die heutigen Gebiete Süd- und Norddeutschlands, Österreichs und der Schweiz, Belgiens und der Niederlande verstreut, verbirgt sich hinter der Unscheinbarkeit dieser Texte — wie in der *Schwester Katrei* — ein oft brisanter Inhalt. Dieses verstreute mystische Schrifttum könnte zum Teil schon in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts seinen Weg den Rhein hinunter in die alten Niederlande gefunden haben, wie die mittelniederländischen Fassungen beweisen (vgl. neuerdings die Arbeit Ubbinks über die niederl. Eckhartrezeption)⁴. Der Traktat *Schwester Katrei*, dieses verstreute Schrifttum und der *Miroir des simples âmes* Marguerites von Porète sollen die Grundlage für diesen Beitrag bilden. Diese Originaldokumente sollen im Vergleich zu Ruusbroecs sekundärer Darstellung der Irrlehre sozusagen als Beweismaterial zugunsten der Angeklagten sprechen. Zunächst ist daran zu erinnern, daß Ruusbroec nicht lange nach seinem Tod selbst in den Ruf jener Ketzerei geriet, die er zeit seines Lebens so heftig bekämpfte. Auf Grund seiner Auffassung vom ‘gottschauenden Leben’ im dritten Buch der ‘Geistlichen Hochzeit’ brachte ihn nämlich der scharfsinnige Johannes Gerson in die (Ruusbroec sicher unliebsame) Gesellschaft des Amalrich von Bena. Dieser wurde noch nach seinem Tod wegen der Wirkung seiner Lehre, daß jeder Christ ein reales ‘membrum Christi’ sei, als Ketzer verurteilt (1210), und seine Gebeine ausgegraben und verstreut⁵. Ist auch Ruusbroecs Rechtgläubigkeit über jeden Zweifel erhaben, so zeigt dies die Gefährdetheit seiner spekulativen Lehren, wurde er doch im England des 15./16. Jahrhunderts für den Verfasser des *Miroir* gehalten.

Den Zugang zu Ruusbroecs Einschätzung der Ketzerei soll uns ein Modell erleichtern, das der Mystiker im ‘Geistlichen Tabernakel’ zur Veranschaulichung der Ketzerei gebraucht. Hier stehen nämlich Adler, Greif und Eule als Sinnbilder und ‘Seelenvögel’ für die Ketzerei⁶.

⁴ R.A. Ubbink, *De receptie van Meister Eckhart in de Nederlanden gedurende de Middeleeuwen*, Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, hrsg. von Cola Minis, 34. Band (Amsterdam 1978).

⁵ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, hrsg. von Heinrich S. Denifle und É. Chatelain, Bd. I: 1200-1286 (Paris, 1899; Neudruck: Brüssel, 1964), S. 70 (Nr. 11).

⁶ *Jan van Ruusbroec, Werken, naar het standaardhs. van Groenendaal uitgegeven door het Ruusbroec-Genootschap te Antwerpen* (Mechelen - Amsterdam, 1932-34), Kap. 125, 126 und 130; ich verdanke den Hinweis auf die ‘Seelenvögel’ Jan van Mierlos Aufsatz von 1932: J.v. Mierlo, ‘Ruusbroec’s bestrijding van de ketterij’, *Ons Geestelijk Erf*, 6 (1932), S. 304-346; über den Inhalt der Kapitel im ‘Tabernakel’, S. 318/19.

A Der Adler

(1) Im 125. Kapitel des 'Geistlichen Tabernakels' versinnbildlicht der hohe Flug des Adlers die 'Untätigkeit und Leerheit der Natur'. Sie ist für Ruusbroec die eigentliche Wurzel der Ketzerei. Mag der Adler noch so hoch fliegen, nie kommt er über sich selbst hinaus: Ebensowenig kommt die 'Untätigkeit und Leere der Natur' über das Ego des Menschen hinaus. Sie findet ihr 'Nest', ihre Ruhe und ihr Genügen, immer nur im eigenen 'Wesen'.

Diese 'valsche ledicheit' ist nun in den anderen, vor allem in den früheren Werken Ruusbroecs ausführlicher beschrieben. Ich greife nur das 'Buch von den vier Versuchungen' (1340/41) heraus: Ruusbroec beschreibt die Anhänger der 'Falschen Freiheit des Geistes', die aus dieser 'ledicheit' nach seiner Meinung resultiert, als einfältige oder junge Menschen, die in der Tugend ungeübt sind. Oder aber es handelt sich um Leute, die trotz ihrer langen geistlichen Übung und ihrer harten Buße sich selbst noch nicht 'gestorben' sind und keine rechte Liebe zu Gott haben. Hätten sie Gott nur eine Stunde ihres Lebens geliebt und wahre Tugend 'geschmeckt', so wären sie niemals auf diesen Unglauben verfallen, der nicht nur das äußere, sondern sogar jedes innerliche 'Werk', jedes 'willen, weten, minnen' und 'begheren' verachtet. In äußerlicher Ruhe, in einem 'stillen nedersitten des lichaems sonder werc', sind sie ungestört von sinnlichen Vorstellungen 'in sich selbst gekehrt' (Übs.). Statt sich selbst zu 'durchleiden', ruhen sie im 'Wesen ihres Selbst' und machen in dem Irrglauben, 'ein Wesen mit Gott' zu sein, ihr eigenes Wesen zum 'Abgott' (Werke III, S. 51f).⁷

(2) Wenn wir dieses Bild, das Ruusbroec von der Wurzel der Ketzerei gibt, mit den Selbstzeugnissen etwa der Marguerite von Porète vergleichen, so bietet sich wiederum das Bild des Adlers als Zugang zu dem nach wie vor rätselhaften Schatz ihrer Symbolik an. Der Flug des Adlers bedeutet bei Marguerite einen hohen Zustand der Seele, der wie alle innerlichen Zustände sehr detailliert beschrieben wird. Darum wird er auch daraufhin überprüfbar, ob es sich um den selbstgenügsamen Höhenflug handelt, von dem Ruusbroec spricht (zum 'Adler' bei Hadewijch vgl. Vekeman und Dinzelsbacher)⁸:

⁷ Zur Ketzerei in Ruusbroecs Gesamtwerk vergleiche weiter van Mierlos Aufsatz.

⁸ H.W.J. Vekeman, 'Angelus sane nuntius. Een interpretatie van het visioenenboek van Hadewijch', *O.G.E.*, 50 (1976), S. 225 ff, v.a. S. 248 f; Peter Dinzelsbacher, 'Die mittelalterliche Adlersymbolik und Hadewijch', *O.G.E.*, 54 (1980), S. 5-25.

Das 22. Kapitel des *Miroir des simples âmes* bringt schon in seinem Titel den höchsten irdischen Zustand der Seele in Verbindung mit dem ‘Adler’:

Comment ceste Ame est acomparagee a l’aigle, et comment elle prend congé de Nature (altfranz. Schreibung).

Dieses Kapitel handelt von dem hohen Flug der Seele, getragen von den Flügeln der ‘Fine Amour’, im Widerschein der Sonne und ihres Strahles, der ihr ‘vom Mark der hohen Zeder’ zu kosten gibt:

Adonc est ceste Ame acomparagee a l’aigle, pource que ceste Ame vole hault et tres hault, mais encore plus hault que nulz aultres oyseaux, car elle est empennee de Fine Amour. Elle regarde plus clerement la beaulté du soleil, le raiz du soleil et la resplendisseur du soleil et du raiz qui lui donne pasture de la mouelle du hault cedre. (Guarnieri⁹ S. 541)

‘Genuß des Markes der hohen Zeder’ im ‘Widerschein des Sonnenstrahles’ — dies erinnert schon an eine Aussage Wilhelms von Hildernissen, des Führers der Brüsseler ‘Homines Intelligentiae’, hundert Jahre später. Der Karmeliter Wilhelm von Hildernissen spricht nämlich vor dem Bischof von Cambrai davon, daß eine Zeit bevorstehe, in der der Heilige Geist den menschlichen Intellekt ‘klarer erleuchten’ werde als bisher, klarer als selbst in den Aposteln, die von dieser Erkenntnis nur die ‘Rinde’ besessen hätten (Fredericq, *Corpus documentorum...*¹⁰, Bd. I, S. 274, Aussage 10).

Läßt man das zweifellos joachitische Geschichtsmodell bei den ‘Homines Intelligentiae’ beiseite, so scheint sich der ebenfalls über die ‘Rinde’ hinausgehende ‘Genuß des Markes der hohen Zeder’ bei Marguerite von Porète auf eine vergleichbare Erkenntnisstufe zu beziehen. Um so wichtiger ist die Feststellung, daß die von der ‘Fine Amour’ beflügelte Seele der ‘Sonne’ (der Gottheit) zwar näher kommt als alle anderen ‘Seelenvögel’, keineswegs aber eins mit ihr wird. Sie schaut die ‘Schönheit der Sonne’ vielmehr nur ‘klarer’ als andere, gelangt im neuplatonischen Sinn zu einer höchstmöglichen Annäherung, aber nicht zur Identität.

Zum anderen geschieht der ‘Genuß des Markes der hohen Zeder’ wohlgemerkt im ‘Widerschein’ der Sonne: Er ist lediglich ein ‘Reflex’ der höchsten Annäherung und Anschauung, ein Reflex der Gottesschau in den Kreaturen, deren ‘Genießen’ hier schon angedeutet ist.

⁹ Zitate aus der Edition des *Miroir* (*Archivio italiano...*, S. 513-636) im folgenden ‘Guarn.’ abgekürzt.

¹⁰ Paul Fredericq (Hg.), *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae*, Band I (Gent - ‘s-Gravenhage, 1889), S. 271 ff, S. 274.

So kann hier von einem undifferenzierten Selbst- und Gottesgenuß im Sinne von Ruusbroecs Vorwurf nicht die Rede sein. Es handelt sich bei Marguerite von Porète nicht um ein Einerlei von eigenem und göttlichem Grund, sondern um einen Aufschwung der Seele, bei dem die Differenzen, die im Angesicht der 'Sonne' und ihres blendenden 'Strahles' zu verschwimmen scheinen, in ihrem 'Widerschein' auf den Geschöpfen um so manifester werden.

(3) Aber nicht nur der hohe Zustand der Seele selbst ist differenzierter, auch der Weg, der zu ihm hinführt, ist weit gefährlicher, als dies Ruusbroecs Darstellung vermuten läßt. Darüber belehrt zunächst ein Blick auf Mechthild von Magdeburg:

Der höchste Zustand der Seele ist bei ihr eine Beruhigung des 'veder schlagenden' Leibes, ein 'Hängenlassen der Flügel', nachdem die Seele unter alle Geschöpfe versunken ist. Es ist der Zustand einer tiefen Demut, in der die 'Minne' zugleich an das Höchste 'gebunden' ist und den Leib 'gebunden' hat: so ist sie vor dem 'Fall' in Todsünden sicher. Denn wer in seinem Grunde von dieser 'Minne' 'gebunden' ist, dessen Seele ist für immer 'gebunden': 'Sie muß lieben', wie es im 25. Kapitel des 'Fließenden Lichts' heißt¹¹. Hier bei Mechthild von Magdeburg ist also dem höchsten Zustand der 'gebundenen Minne' ein Versinken in die 'tiefste Tiefe' vorangestellt, wo dem Menschen der ausgegorenste und 'stärkste Wein' zu schmecken gegeben wird. Bei Marguerite von Porète ist es nicht anders:

Dem 'Hohen Flug des Adlers' geht ein tiefer Fall voraus, wie das 118. Kapitel des *Miroir des simples âmes* zeigt. Hier spricht Marguerite nämlich von einem (übrigens 4.) Zustand der Höhe und des Stolzes, der Gefahr und der Freude, in dem nichts die Seele zu berühren vermag als die 'reine Freude der Liebe'. Von dieser Höhe der Betrachtung sieht sich die Seele plötzlich vor den Abgrund ihrer 'mauvaistié', ihrer ganzen 'Schlechtigkeit', gestellt. In dieser 'Sindflut von dem, was Sünde ist', ertrinkt selbst der kleinste Punkt einer bestimmten 'mauvaistié': Eine bestimmte Schuld, die man durchdringen könnte, entzieht sich also in den undurchdringlichen Abgrund des 'Wesens' von Sünde; das vermeintlich berechenbare Quantitative (einer Schuld) erweist sich als Qualität und zieht die Kette aller Sünden nach sich. Erst wenn der Mensch seine Schuld 'sein läßt' und jede einzelne der göttlichen Güte und Verzeihung anheimstellt, findet er sich, statt vor dem Abgrund seiner selbst, auf dem

¹¹ Mechthild von Magdeburg, *Offenbarungen oder Das Fließende Licht der Gottheit*, hrsg. von P. Gall Morel (Regensburg, 1869; Nachdruck: Darmstadt, 1963), S. 46 ff., S. 49.

soliden Boden der wahren Demut wieder: 'sitzend auf dem Boden der Tiefe, wo es keinen Boden gibt' (Guarn., S. 61 ff.). Dies ist der 5. Zustand der Seele.

In diesen Zustand der Demut greift nun die Gnade des 'Loingpré Ravissable', des 'wunderbaren Fern-Nahen', ein. In einem wunderbaren Erlebnis, einer 'ouverture a maniere de esclar et de hastive closure', also in einer 'Entgrenzung nach Art eines Blitzes und einer plötzlichen Umschließung', wird die Seele in ihrer Demut nach der 'Ferne' des 'Loingpré' — wie eine Schale — aufgebrochen. Zugleich wird sie nach innen, nach der 'Nähe' des 'Fern-Nahen' hin, neu umschlossen: von einem neuen, 'göttlichen Leben', das im Verborgenen weiterwirkt. Das wahre Sein (6. Status) leuchtet also blitzartig auf, um gleich wieder zu verschwinden, weil der Mensch diese 'Offenbarung der Glorie' nicht lange aushalten kann (vgl. hierzu das 58. Kapitel des *Miroir*: Guarn., S. 566).

Das 'göttliche Leben' beruht also nicht auf leichtfertiger Anmaßung, wie Ruusbroecs Darstellung glauben macht. Es ist ohne den vorausgehenden Zustand der 'Tiefe' nicht denkbar und bleibt auf ihn bezogen. An sich ist die blitzartige Offenbarung des 'göttlichen Lebens' dem uralten Erlebnis des 'Jubilus' verwandt. Von einem dem im *Miroir* beschriebenen möglicherweise verwandten Erlebnis berichtet hundert Jahre später wiederum der Führer der 'Homines Intelligentiae', Wilhelm von Hildersheim: Er spricht von einer inneren Offenbarung, in der ihn Gott 'umschlossen und erleuchtet' habe. Dies habe ihn mit Freude und Gewißheit ewiger Seligkeit erfüllt. Auch wenn diese Freude wieder schnell vergangen sei, so sei doch die Gewißheit des ewigen Lebens zurückgeblieben und habe ihm fortan eine tiefere Einsicht in die Schrift gegeben (Fredericq, Band I, S. 274).

(4) Auch in einem mittelhochdeutschen Text, der dem Traktat *Schwester Katrei* angefügt wurde, kommt etwas von dem Enthusiasmus, von der unerschütterlichen Freude nach tiefer Qual zum Ausdruck (gedruckt ist der Text bei Pfeiffer, *Dt. Mystiker*, Bd. II, S. 465ff¹², neuerdings im Anhang meiner Diss.).

Der Mensch muß fünf Tode sterben — er soll zuerst allen natürlichen Dingen sterben; dann 'im Geist, auf daß unser Geist vergeistet werde in dem Geist der Wahrheit'. Dieser zweite Tod 'im Geist' bedeutet zugleich den Anfang im Leben Jesu Christi. In diesem Leben Christi muß der Mensch einen dritten Tod mit Christus sterben, um mit ihm aufzuerste-

¹² Neudruck in der Diss., S. 373 ff.

hen 'in dem Leben des Lebens'. Nun folgt der vierte Tod, auf den sich der Ernst des Problems konzentriert (man könnte diesen Ernst ja bei der Allegorisierung des Todesproblems in Zweifel ziehen!). Der vierte 'Tod' entspricht nämlich dem Fall von der Höhe der Kontemplation auf den grundlosen Grund der Demut bei Marguerite von Porète.

Der Mensch erfährt einen furchtbaren 'Schlag des Todes', einen Schlag des 'göttlichen Lichtes', das ihn auf sich selbst zurückwirft und in dem er sich selbst erkennt: in 'Gedanken, Worten, im Wollen und im Handeln'. Hier 'verurteilt sich die Seele selbst unter alle Kreaturen'. Sie findet keine Zuflucht mehr, wo sie bleiben könnte, und hält sich für böser als Lucifer. Sie 'vernichtet sich in sich selbst' und will ewig in diesem Zustand bleiben, weil sie es doch ist, 'die sich in Schuld gebracht hat'. Wie aber 'die Sonne das Wasser in sich zieht', so muß die Gottheit diese demütige Seele mit sich vereinen, daß sie in ihm nicht mehr 'gefunden wird, wie ein Tropfen Wein im Meer'. Ein solcher Mensch kann nicht mehr 'in Gebrechen fallen', 'so wenig wie Gott fallen kann'. Alle Dinge sind in ihm, ganz wie Ruusbroec es beschreibt (Werke I, S. 228: Geistl. Hochzeit; in der Ausgabe von Moereels, S. 330/20): 'ane bilde'. Ein solcher Mensch spricht niemals 'ein klägliches Wort'; er spricht sich niemals von Schuld frei und läßt die Wahrheit seines Lebens für sich selbst sprechen. Er begehrt nichts, als was Gott begehrt; er wird von nichts Zeitlichem 'berührt', und:

'Er wird von nichts erfreut, denn er ist selbst die Freude!'

(Pf., Bd. II, S. 467/25f; zum Vorhergehenden: S. 465/21-466/14, S. 466/38-467/25)

Wir sehen an diesem Text 'im Umkreise Meister Eckharts', daß auch hier wie bei Marguerite von Porète der höchste Zustand der Seele aus Verzweiflung geboren wird.

(5) Von Ruusbroecs frühen Werken macht die 'Geistliche Hochzeit' (um 1343) im Kapitel über die 'valsche God-lijdendheid' (Werke I, S. 232ff; in der Übers. von Moreels S. 328ff) die detailliertesten Angaben über die Lehren der Ketzer. Ruusbroec unterscheidet insgesamt zwei Gruppen von Ketzern: eine radikale, quietistische Gruppe und eine devotere Richtung. Einige Lehren der ersten Art wurden bereits durch Jan van Mierlo in seinem grundlegenden Aufsatz über 'Ruusbroecs Kampf gegen die Ketzerei' (OGE 6, 1932, S. 304ff) auf die Artikel der 'Clementinen' von 1311 zurückgeführt¹³. Aber geben wir zunächst einen knappen Überblick:

¹³ van Mierlo (vgl. Anm. 6), S. 330 f.

Die erste Art der Ketzer glaubt, auf Grund ihrer 'natürlichen Ruhe' (in der oben erwähnten inneren 'ledicheit') 'ohne Mittel mit Gott vereint' und vollkommen frei zu sein. Sie glauben darum, über den Gebräuchen der Kirche, den Geboten, dem Gesetz, den Tugendwerken und den 'Tugenden' selbst zu stehen. In reiner Passivität, 'in eenen pueren lidene zonder eenich werc opwert ocht nederweert', so wie der Webstuhl auf seinen Meister wartet, warten sie auf Gottes Wirken in ihnen und setzen ihm kein eigenes Wirken entgegen. Sie sind frei von Erkennen, Lieben, Wollen und Begehren. Ihren Willen und alles haben sie 'gelassen' und leben, 'ohne irgendetwas als Eigentum ins Auge zu fassen' ('sonder eyghenscap eenichs verkiesens', S. 233/24f; Moreels übersetzt S. 339: 'zonder eigenheid of enige voorkeur'). Darum nennen sie sich 'a r m v a n g h e e s t e' und glauben, das zu besitzen, worauf alle 'Übungen' der Kirche hinauslaufen. Niemand, so sagen sie, könne ihnen noch geben oder nehmen, und niemandem, weder Papst, Bischof noch Pfarrer, seien sie Gehorsam schuldig. Wer noch nach Tugend strebt und Gottes Willen zu erfüllen sucht, den halten sie für unvollkommen. Sich selbst aber rangieren sie über den Chören der Heiligen und Engel ein, und auch über dem Lohn, den man verdienen kann. Sie sind 'eins mit Gott und in sich selbst zunichte geworden'. Sie sind in den Zustand der Unschuld zurückgekehrt und dürfen den Regungen ihrer Natur nachgeben, wenn die 'ledicheit' ihres Geistes gehindert wird. Deshalb halten sie weder etwas von Fasten, noch von Feiertagen, noch von 'überhaupt einem Gebot', es sei denn aus Rücksicht auf die 'Leute'. Sie leben im ganzen, 'ohne sich aus irgendetwas ein Gewissen zu machen'.

Nehmen wir einmal die schon von Jan van Mierlo festgestellten Übereinstimmungen mit den 'Clementinen' von 1311 aus (1. Artikel: Transzendieren des Lohnes; 2. Art.: Überflüssigkeit von Fasten und Beten; 3. Art.: Freiheit vom Gehorsam; 6. Art.: Über den Tugenden), so zeigen sich in zwei Bereichen auffallende Übereinstimmungen mit diesen — grob gezeichneten — Lehren: Bei Meister Eckhart und seinem Umkreis und bei Marguerite von Porète. Vergleichen wir zunächst die Lehren von der Einheit mit Gott und der Armut des Geistes mit nur zwei Sätzen eines deutschen Traktates *Von der Armut des Geistes* (Pfeiffer II, Nr. 10):

Die Armen des Geistes; die gehen aus sich selbst und aus allen Kreaturen heraus: Sie sind nichts, sie haben nichts, sie wirken nichts, und diese Armen sind nichts, weil sie *von Gnaden Gott mit Gott* geworden sind: davon aber wissen sie nichts.

(Pf. II, S. 493/21ff; Übs. u. Hervorh. von mir)

In Meister Eckharts Predigt 'Beati pauperes spiritu...' (Quint, DW II, Predigt 52)¹⁴ ist diese geistliche Armut noch genauer als Armut des Willens und als Armut der Erkenntnis konkretisiert: Der geistlich Arme will nichts und begehrt nichts; er hat nicht einmal mehr das Verlangen nach Ewigkeit und Gott. Ebenso 'weiß er nichts'. Er weiß nicht, noch erkennt oder empfindet er, 'daß Gott in ihm lebt'. Im ganzen:

Dieser Mensch ist seines Willens, seiner Erkenntnis, aller Dinge und Kreaturen, ja seiner selbst und Gottes ledig. Dieser Mensch ist noch weiter so arm, daß Gott in ihm nicht einmal mehr eine 'Stätte' findet, in der er wirkt. Vielmehr ist Gott selbst diese Stätte, er ist 'eine eigene Stätte seiner Werke' im Menschen (vgl. Quints Übs. von 'Beati pauperes...')¹⁵. Mit Edmund Colledge (vgl. seinen Beitrag in diesem Band) ist zu betonen, daß die 'geistliche Armut', wie sie Ruusbroec bei der ersten Ketzergruppe vorfindet, vor allem eine 'Armut des Willens' ist. Sie stimmt darin mit einem Aspekt von Eckharts Theorie der 'geistlichen Armut' überein. Obwohl seine Theorie, wie soeben angedeutet, komplexer ist, ist diese Übereinstimmung mit Eckhart, vor allem aber mit den teilweise häretischen Schriften in seinem 'Umkreis', nicht zu übersehen. Noch auffälliger scheint mir die Gemeinsamkeit von Ruusbroecs Darstellung der ersten Ketzergruppe mit Lehren des *Miroir des simples âmes* Marguerites von Porète. Die 'Armut des Willens', auf die Colledge hinweist, liegt ja mit dem Titel des Buches schon auf der Hand:

Miroir des simples âmes anienties et qui seulement demourent en vouloir et désir d'amour

(Hervorh. von mir)

Schon hier ist ein 'Ruhem im Willen und Wünschen der Liebe' angesprochen, das für die Seele nicht mehr und nicht weniger bedeutet, als selbst 'Gott zu sein': 'par condicion d'amour' (21. Kapitel). Von hier leiten sich mit Ruusbroec übereinstimmende Lehren Marguerites ab: Daß die Vereinigung mit Gott 'ohne Mittel' ist und die Seele den 'brennenden Seraphim' gleich wird, womit sie über den 'Chören' steht (5. Kap.); daß niemand, auch nicht Gott, dieser Seele noch 'geben oder nehmen' kann (5. und 11. Kap.); daß die Seele 'für immer' Abschied von den Tugenden genommen hat, bzw. sie nicht mehr 'in Gebrauch' und sie zu ihren Dienerinnen gemacht hat (6. und 8. Kapitel), übrigens der erste

¹⁴ Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. von Josef Quint, Predigten, 2. Band (Stuttgart, 1968-71), S. 170-73.

¹⁵ Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. u. übs. von Josef Quint (München, 1955), S. 307/21 ff.; zum Vorangehenden: S. 304/21 ff., 305/25 ff., 307/8 ff.

der zwölf verurteilten Artikel des *Miroir*; und auch, daß die Seele in ihre ‘erste Unschuld’ zurückgekehrt, daß sie zum Fundament der Kirche geworden ist. Denn im 10. Kapitel des *Miroir* nennt sich die Seele ‘die unschuldigste der Töchter von Jerusalem. /Diejenige, auf welche die ganze Kirche gegründet ist/. Ebenso heißt es im 8. Kapitel des *Miroir* (Guarn., S. 527; Übs. von mir):

...jene Seele wünscht nicht noch verwirft sie Armut, Verfolgung, Messe, Predigt, Fasten und Gebet. Sie gibt ihrer Natur alles, wessen diese bedarf, ohne Gewissensbiß; jedoch ist eine solche Natur durch die Verwandlung der Liebe so gut geführt und dem Willen der Seele so gefügig, daß sie nichts Verbotenes begehrt.

Dies kommt Ruusbroecs Schilderung jener Ketzer recht nahe, die ihrer Natur in allem nachgeben, was sie begehrt, damit die ‘ledicheit’ ihres Geistes nicht gestört werde (Werke I, S. 234; vgl. oben!). Nur wäre Ruusbroecs Darstellung tendenziös zu nennen, wenn sie sich tatsächlich auf Marguerite bezöge: denn sie verschweigt die eben zitierte Einschränkung und Absicherung und sie läßt schlimmere Dinge ahnen als die Freiheit der ‘Natur’ von Fasten und Beten!¹⁶

Die zweite, wie gesagt ‘devotere’ Gruppe der Ketzer hat nach Ruusbroec eine ‘gelassene, demütige Art’ (Werke I, S. 234 unten - 236; Moreels¹⁷, S. 342ff). Diese ‘gottleidenden Menschen’ ‘können alles, was ihnen geschieht, gleichmütig dulden und leiden’. Von ‘guten Menschen’ unterscheiden sie sich nur darin, daß sie alle ihre inneren Antriebe, gut oder nicht gut, für Eingebungen des Heiligen Geistes halten. Sie sehen sich als ein ‘Werkzeug’ an, ‘mit dem Gott tut, was er will und wie er will’ (vgl. bei der ersten Gruppe das Bild vom ‘Webstuhl’!). Darum heißen sie auch ‘gott-leidend’, weil Gott all ihre Werke tut, so daß sie nicht mehr sündigen können. Diese ‘Werke’, die Gott mit ihnen tut, sind ‘edler’ und ‘verdienen mehr’ als die in Gnade getanen Werke anderer Menschen. Sie glauben also an ein weiteres ‘Zunehmen und Verdienen’ auf Erden — was sie von der ersten Gruppe, die ja über den Chören und ‘Lohnstufen’ zu stehen glaubt, unterscheidet.

In der erwähnten Predigt ‘Beati pauperes’ sagt Eckhart, daß Gott im wirklich armen Menschen ‘sein eigenes Werk wirkt’ und daß dieser Mensch ‘Gott.. in sich erleidet’¹⁸. In dem ebenfalls schon erwähnten Text vom mystischen Sterben ist gleich zu Anfang vom ‘Gott leidenden

¹⁶ Daß die Ketzer ihrer Natur in allem nachgeben, ist von Ruusbroec konkret nur mit der Mißachtung des Fasten- und Feiertagsgebotes begründet.

¹⁷ Ausgabe Lannoo, Tiel/Amsterdam, 1977 (Band 5).

¹⁸ Josef Quint, *Meister Eckehart* (Übers.), S. 307/21 ff.

Menschen' die Rede, der unter sich und alle Kreaturen 'steigen' muß. Wenn er schließlich die fünf Tode gestorben und, wie eingangs angekündigt, ein 'got lidender' Mensch geworden ist, kann er ebensowenig wie Gott 'in gebrechten fallen'. Er ist nun ein 'gottförmiger' Mensch, und Gott ist in ihm 'ein wirkender werkmeister'¹⁹. In einem anderen Text heißt es von den 'geistlichen Armen', sie hielten sich weder an Böse noch an Gut, weil das ewige Wort ihre Werke tue: Sie 'leiden das Werk' des Wortes 'ohne Unterlaß', und in ihm ist 'weder Böse noch Gut' (nach Jundt)²⁰. Innerhalb der *Schwester Katrei* gibt es endlich eine knappe zehnfache Regel für ein vollkommenes Leben, nach der sich der Mensch Gott niemals verschließen soll, was er auch mit ihm 'wirken' will; er soll sich auch dem Heiligen Geist niemals versagen, was er auch durch ihn reden will (nach einer Karlsruher Hs.)²¹. Das 'Gott-leiden', die Wirkeinheit mit Gott, das Bild vom 'Werkzeug', die Unsündbarkeit und die Beziehung zum Heiligen Geist finden sich also in ganz wenigen und kleinen Stücken wieder, die z.T. über Eckhart hinausgehen. Dies mag zunächst für sich sprechen!

B Der Greif

Im 126. Kapitel 'des 'Geistlichen Tabernakels' versteht Ruusbroec unter den 'Greifen' solche Menschen, die einen subtilen Geist haben, aber eine 'tierische Natur'. Sie fliegen hoch und schauen in die Leere ihres Wesens, aber sie bewegen sich mit vier Füßen auf der Erde wie Tiere²².

(1) Was hier unter dem Bild des Zwitterwesens aus Vogelkopf, Flügeln und Raubtierleib beschrieben ist, ist eine Vermischung von Geist und Sinnlichkeit, die auch in der Ruusbroecbiographie des Heinrich Pomerius von der Ketzerin 'Bloemardinne' ausgesagt wird. Pomerius sagt von ihr unter anderem, sie habe, auf einem silbernen Sessel lehrend und schreibend, viel vom 'Geist der Freiheit' und der von ihr 'seraphisch' genannten sinnlichen Liebe verkündet. Ruusbroec sei ihr, entgegen der öffentlichen Meinung, die auf seiten der Frau war, mutig entgegengetreten. Unter dem wahrhaftigen Anschein ihrer Lehre und ihrer Schriften

¹⁹ Diss., S. 375/14 f.; Pf. H. S. 467/9 f.

²⁰ Auguste Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au seizième siècle*, (Paris, 1875), S. 276.

²¹ Diss., S. 371 f., S. 372/4 ff., 7 f.

²² *Werken*, Bd. II, Kap. 126; vgl. van Mierlo, S. 318.

habe er mit Hilfe des Heiligen Geistes den Irrtum aufgedeckt (Fredericq)²³.

Nach Axters bestätigt die weitere Überlieferung, daß die am 23. August 1335 verstorbene Patriziertochter ‘Heilwige Bloemardinne’ angesehen und noch 1371 in gutem Andenken war. Er meint aber, daß die von Pomerius überlieferte Konfrontation mit Ruusbroec höchstens ein ‘alltäglicher Streit unter Nachbarn’, in jedem Falle ein Ereignis von geringer Bedeutung war²⁴.

Was wir schließlich über Bloemardines Lehre, vor allem über die ‘seraphische Liebe’, hören, scheint über Marguerite hinauszugehen. Auch die Verkündigung der ‘neuen Lehre’ von einem Silbersessel, der nach Bloemardines Tod der kranken Herzogin von Brabant zur Genesung verhelfen sollte, und die Verehrung von Bloemardines Leichnam als wundertätig lassen auf einen etablierten Kult schließen. Aber wenn ihre Schüler (nach Pomerius) von ihr glaubten, daß sie von zwei ‘Seraphim’ zur Kommunion begleitet werde, so hat uns vor dem ‘Seraphischen’ erst einmal die Tatsache zu interessieren, daß Bloemardinne überhaupt noch zur Kommunion ging!²⁵

(2) Fast siebzig Jahre später, im Jahre 1401, berichtet derselbe Johannes Gerson, der Ruusbroecs Rechtgläubigkeit in Zweifel zog (vgl. oben), von Beginen und Begarden, die ihre ‘ungeordnete Liebe’ mit dem Mantel der Demut bedeckten. Unter ihnen habe eine gewisse Maria von Valenciennes in einem Buch von ‘fast unglaublicher Subtilität’ — wie auch Ruusbroec — über die ‘fruitio divina’ geschrieben und dabei die jenseitige Seligkeit diesseitig verstanden. Geistlicher Hochmut, vermischt mit begehrllicher Liebe, machte sie glauben, Gottes zu genießen, während noch die sinnliche Leidenschaft in ihr stark war²⁶. Wir sehen das gleiche Muster wie in Ruusbroecs Erklärung des ‘Greifen’ und im Bericht über Bloemardinne: Einerseits die ‘fast unglaubliche Subtilität’ — andererseits der Vorwurf sinnlicher Leidenschaft!

Aus Marias verschollenem Buch ist nun von Gerson das Augustinuswort aus dem Kommentar zum Johannesbrief (7,8) überliefert, das ich zum Thema dieses Beitrages gewählt habe:

Caritatem habe, et fac quod vis! — Liebe, und tu, was du willst!

²³ Fredericq, Bd. I, S. 186.

²⁴ Stephanus Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, Band II (Antwerpen, 1953), S. 225.

²⁵ Fredericq, I, S. 187 nach dem ‘Necrologium Viridis Vallis’ des Marcus Mastelijn aus dem 17. Jhd.

²⁶ Jean Gerson, *Œuvres Complètes*, hrsg. von Mgr. Glorieux, Bd. III, (Paris, 1963), S. 51 f.

Ich habe dieses Wort gewählt, weil es die Gratwanderung, den 'unglaublich subtilen' Seiltanz des 'Freien Geistes' kennzeichnet, den nur das 'Caritatem habe' des eigenen Gewissens vor dem Fall bewahrt. Während die Kirche mit Rücksicht auf den 'Durchschnitt' immer wieder vor der Willkür und Leichtfertigkeit des 'fac quod vis' warnen mußte, scheint Maria von Valenciennes mit diesem Gebot eine höchste Möglichkeit des Menschen offenzuhalten: nämlich in der göttlichen Liebe schon auf Erden vollkommen frei zu werden.

(3) Wo grenzt nun diese Liebe an die 'freie Liebe', nach der Spaapen die Bewegung mit zeitkritischem Seitenhieb kurzerhand als 'Brüder und Schwestern der freien Liebe' (!) aufs neue verketzert?²⁷ Dies geht aus dem Spektrum des Begriffes der 'seraphischen Liebe' hervor: Nach Dionysius Areopagita und Johannes Scotus Eriugena entzündet der Seraphim ('Erwärmer', 'Erhitzer') eine Kraft im Menschen, durch die Gott uns reinigt und 'mit den Strahlen seiner Weisheit erleuchtet' (PL 122, c. 235AB)²⁸. Als der höchste Engelchor empfangen die Seraphim die göttliche Weisheit unmittelbar und ewig neu. Sie leiten sie zugleich, wie ein Springbrunnen das Wasser, nach unten weiter (ibid., c. 176CD). Wohl über Bernhard von Clairvaux und die Viktoriner, Beatrix von Nazareth und Hadewijch vermittelt, tauchen diese beiden Aspekte der Liebe und unmittelbaren Erkenntnis auch im 5. Kapitel des *Miroir* auf:

War die Verbindung zwischen Seraphim und Mensch bei Eriugena noch recht kompliziert, so wird die Seele hier ohne weiteres mit dem sechsfach geflügelten Seraphim gleichgesetzt (auch Beatrix ist hier noch vorsichtiger)²⁹. Wie er empfängt sie die göttliche Liebe und Weisheit 'ohne Mittel' und immer neu, ohne weltlicher 'Meister' zu bedürfen. Wie der Seraph hat sie sechs Flügel: Zwei bedecken ihr Gesicht und zwei ihre Füße, aus Scham vor Jesu Güte und Leiden. Mit dem dritten Paar aber fliegt sie. Ihre Flügel sind ihr Wissen, ihre Liebe und ihr Lob der göttlichen Güte. Sie fliegt und ruht zugleich, frei von Furcht, im Anblick und im Willen Gottes (Guarn., S. 524).

Wenn nun Bloemardinne nach dem Glauben ihrer Anhänger 'zwischen zwei Seraphim zur Kommunion geht', so scheint sich dies auf einen

²⁷ B. Spaapen, 'Hebben onze 13^{de} eeuwse mystieken iets gemeen met de Broeders en Zusters van de Vrije Geest?', *OGE*, 40 (1966), S. 369-91; S. 371/3/5 usw. findet sich 'Broeders en Zusters van de Vrije Liefde' als Aufsatzthema über den Seiten.

²⁸ J.-P. Migne, PL, Band 122, col. 235AB aus 'Comme. cael'.

²⁹ Beatrijs van Nazareth, *Seven manieren van Minne*, hrsg. von L. Reypens und J. van Mierlo, *Leuvense Studiën en Tekstuitgaven*, Band 12 (Löwen, 1926), S. 30/Z.31 - S. 31/Z.36 (VII. Stufe).

ähnlichen spirituellen Status zu beziehen, der sich nichtsdestoweniger mit dem Empfang des Sakramentes vereinbaren läßt. Bloemardinnen Apologie der 'seraphischen' als einer geschlechtlichen Liebe läßt sich damit nur schwer vereinbaren. Pomerius scheint hier ein bekanntes, an den 'Greifen' erinnerndes Muster auf Bloemardinne zu übertragen! Dagegen mag in ihrer Anhängerschaft die 'seraphische Liebe' als Freibrief gegolten haben, wenn wir uns der schon oben erwähnten Irrlehre entsinnen, die in der 'Brulocht' angedeutet und später im Wahrheits- und im Verklärungsbuch (um 1362) ausgeführt wird: Man solle ruhig allen Regungen des Fleisches nachgeben, damit man des störenden 'Bildes' schnell ledig werde und wieder ruhig in sich 'einkehren' könne (Werke, Bd. III, S. 281). Was Ruusbroec von den Verfechtern solcher Lehre weiter schreibt, zeugt nicht gerade von Nächstenliebe: Mit ihrer Ruhe sei es spätestens in der Todesangst vorbei; sie fielen dann in Verzweiflung, 'daß niemand sie trösten kann; und sterben wie tollwütige Hunde'. Ruusbroecs — sonst ungewohnter — Fanatismus spricht für persönliche Erfahrungen, die er nach van Mierlo möglicherweise in Berührung mit der Bloemardinne-Ketzerei machte³⁰.

Eine eindeutig geschlechtliche Komponente hat dann die 'seraphische Liebe' 1411 bei den 'Homines Intelligentiae' von Brüssel. War das Sexuelle zuletzt etwas, dem man ohne Skrupel im Interesse des Seelenfriedens nachgeben durfte, so ist es nun das zentrale, wohlgehütete Geheimnis der 'Homines Intelligentiae'. Die 'seraphische Liebe' ist nunmehr inkarniert: '... So ist da auch eine alte Frau, ... Seraphin genannt, die öffentlich sagte, daß der fleischliche Akt außerhalb der Ehe erlaubt und keine Sünde sei; denn dieser Akt sei ganz natürlich wie Essen und Trinken' (Fredericq I, S. 272). Um dieses Geheimnis der 'Homines Intelligentiae' herum entstand eine besondere, exklusive Art sich auszudrücken, indem der 'actus carnalis' z.B. als 'activitas' bezeichnet wurde: 'Höhenweg' übersetzt der Kunsthistoriker Fraenger. Der 'actus carnalis' galt als Maßstab der Freiheit, die erst erreicht war, wenn er ohne Angst und Gewissensskrupel in 'seraphischer Liebe', in wiedergewonnener paradiesischer Unschuld, geschah.

(4) Solche Lehren können nicht einfach nur zur Illustration der freigeistigen Amoralität nebeneinandergestellt werden wie von Norman Cohn³¹, noch lassen sie sich im Sinne Lernalers verharmlosen³². Sie

³⁰ van Mierlo, S. 324.

³¹ Norman Cohn, *Das Ringen um das Tausendjährige Reich* (Bern, 1961; dt. Übers. von *The Pursuit of the Millenium*, London 1957), S. 135 ff.

³² Lerner, S. 236 ff, wo er zu Cohn Stellung nimmt; S. 239: '... no Free Spirit... was ever

müssen vielmehr auf einem spekulativen Hintergrund verstanden werden, der bei den 'Homines Intelligentiae' leider verschollen ist³³. So sind wir auf frühere Dokumente wie den Traktat *Schwester Katrei* (um 1320) angewiesen (vgl. Diss., S. 345/12ff)³⁴:

Teils als ein Ausruhen nach der Askese, teils aber auch als Vorrecht ihrer Freiheit, soll die Beichttochter, die Heldin dieses Traktates, nach Herzenslust essen, trinken und schlafen, edle Kleider tragen, 'Kurzweile' suchen und nur sich selbst leben. Würden alle Geschöpfe 'vor ihren Augen versinken', soll ihr das gleichgültig sein. 'Könntest du alle Geschöpfe genießen und nutzen', sagt ihr der Beichtvater, 'so solltest du das tun. Denn welche Kreatur du genießt, die trägst du auf in ihren Ursprung!' —

Die mystische Heilige ist hier, wie es ebenfalls in Straßburg zur gleichen Zeit ergriffene Ketzer sagen, 'selbst das Himmelreich' geworden (Patschovsky)³⁵. Sie findet nicht nur, wie es früher heißt, 'alles im Himmel und auf Erden' in sich³⁶, sondern dies alles ist sogar konstant und 'ohne Bild' in ihr (vgl.o.). Ihre 'Natur' wirkt also wie die göttliche Personalität aus dem bildlosen 'Wesen'. Sie ist selbst Schöpfer, jedoch immer noch im empfangenden Sinn: Sie 'genießt' in Unschuld und ohne Besitzanspruch; sie 'trägt' das Genossene 'auf', sie 'opfert' es, gibt es dem 'Ursprung' im Vertrauen darauf zurück, daß es hier aufge'hoben' ist. Die sinnliche Natur ist damit in den schöpferischen Prozeß der Trinität sozusagen 'eingeschaltet' und gleichsam fruchtbar geworden. Zuvor mußte allés 'Grobe', Unfruchtbare durch Leiden, durch 'mortification', 'abgeschält' werden, wie Marguerite sagt (im 85. Kap.). So sagt 'Schwester Katrei' zu Beginn des Traktates³⁷, daß sie 'mehr leiden' könne 'als Christus'. Sie kann dies nicht etwa, weil sie eine Frau und sensibler wäre, sondern weil sie gröber als dieser feinste und edelste Mensch ist. Die

to my knowledge charged with theft or murder and most charges of fornication were unofficial, imaginative, or vague'. Lerner hat recht in den ersten beiden Punkten, 'fornication' aber ist Zeichen der Emanzipation des frei gewordenen Geistes.

³³ Er wäre aus den Schriften Marias v. Valenciennes vielleicht zu erschließen gewesen. Daß der Hintergrund fehlt, ermöglicht so kühne Versuche wie den des Kunsthistorikers Wilhelm Fraenger, der die 'Homines Intelligentiae' mit dem Maler Hieronymus Bosch in Verbindung bringt: W. Fraenger, *Hieronymus Bosch — Das Tausendjährige Reich* (Amsterdam, Castrum Peregrini, 1969).

³⁴ Pf. II, S. 473/29-474/4.

³⁵ Alexander Patschovsky, 'Straßburger Beginenverfolgungen im 14. Jahrhundert', *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 30 (1974), S. 54-198, S. 135.

³⁶ Diss., S. 336/36-337/4.

³⁷ Diss., S. 324/35-325/24.

‘ruditas’ (mhd.: ‘grobheit’) ist damit die Basis einer schöpferischen Entwicklung, indem das ‘Plus’ an Leiden, das aus der ‘ruditas’ gezogen wird, später ein ‘Plus’ an irdischem Lohn im ‘Genießen’ bedeutet. Eine ähnliche schöpferische Dynamik spricht aus der Aussage einer schlesischen Begine in einem (Schweidnitzer) Inquisitionsprotokoll von 1332. Hier sagt eine gewisse ‘Malerin Margaretha’ aus, daß die Seele durch eigene Anstrengung³⁸ über Gottes Absicht hinauskommen und besser werden könne als bei ihrer Emanation aus Gott, wie ein über seine Idee hinaus besser gewordenes Bild³⁹. Das Movens zu diesem Besserwerden ist auch hier die ‘fruchtbar’ gewordene sinnliche Natur die nach Aussage des Ketzers Johann von Brünn zunächst ‘unfruchtbar’ ist und durch strenge Askese ‘aufgebrochen’ werden muß⁴⁰.

Was hier zumindest angestrebt wird, ist das Fruchtttragen der mit dem ‘Greif’ bezeichneten gefährlichen Spannung von Geist und Sinnlichkeit. Dies könnte auf einem Bild des Hieronymus Bosch angedeutet sein, wo das Zwitterwesen ‘Greif’ im Flug von einem ‘Genius’ gesteuert wird (nach Fraenger)⁴¹.

C Die Eule

Die Eule lehrt uns, daß manche Menschen in der ‘Nacht ihres natürlichen Lichtes’ fliegen. Ohne göttliche Erkenntnis und Liebe und ohne Tugenden ‘fliegen und ruhen sie im Dunkeln’, wo sie gerne die ‘Toten’ besuchen, ihre für Gott toten und von der Kirche verworfenen Sektenbrüder. Tadeln man sie, so fahren sie hoch und klammern sich an ‘wilde, dunkle Worte’. Kommen sie ans Tageslicht, so werden sie von allen, die die Wahrheit verstehen, gehaßt, wie die am Tag fliegende Eule von allen anderen Vögeln (Geistl. Tab., Kap. 130).

(1) Nach van Mierlo wendet sich Ruusbroec in seinen frühen Werken gegen den ‘Quietismus’, während etwa in den ‘Zwölf Beginen’ hauptsächlich der Eckhartsche ‘Pantheismus’ angegriffen werde⁴². Dies ist richtig, nur sind viele Irrlehren in den ‘Zwölf Beginen’ schon auf den ersten Blick

³⁸ Wörtlich: ‘durch eigenes Handeln (actio) und Versuchen (conatus)’.

³⁹ Nach: Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, Band II (Manchester-New York, 1967), S. 732u./33 (Textanhang II).

⁴⁰ Leff, S. 711 Mitte, Text nach: W. Wattenbach, ‘Über die Secte der Brüder vom freien Geist’, *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Hist. Kl.*, Band 29 (Berlin, 1887), S. 517-44, Text: S. 529 ff.

⁴¹ Fraenger (vgl. Anm. 33), S. 189.

⁴² van Mierlo, S. 333 f.

als viel radikaler als Eckharts Lehren zu erkennen: So etwa die 'eschatologische' Lehre, daß der Mensch nach seinem Tode dasselbe werde, was er vorher gewesen sei, '...so, wie man einen Topf Wasser aus einem Brunnen schöpft: Wenn man den wieder zurückgießt, so ist das Wasser dasselbe, was es vorher war' (Werke III, S. 41). Diese Lehre wird schon bald nach 1300 in einer Kölner Predigt Gerhards von Sternngassen als Ketzerglaube hingestellt: 'Die Seele kehre in Gott zurück und werde gänzlich zunichte' (Strauch)⁴³. Ebenso wird die Rückkehr und gänzliche Auflösung in Gott 1317 von den Straßburger Ketzern im Zusammenhang einer pantheistischen Eschatologie festgehalten, wie sie bei Eckhart nirgends zu finden ist: Das Jüngste Gericht ist ein 'Urteil des Menschen über sich selbst', das im Tode geschieht. Nach dem Tod bleibt nichts übrig, weder Leib noch Seele, die nur 'Akzidenzien' sind; es bleibt nur, was der Mensch von Ewigkeit her war. Die Auferstehung gibt es also nicht 'so, wie sie geglaubt werden muß'. Da Gott in allem ist, gibt es weder das Böse noch Dämonen, noch Hölle noch Fegfeuer 'in den Dingen'. Weil alles zur Einheit zurückkehrt, kann auch niemand verdammt werden: 'weder Juden noch Sarazenen'⁴⁴.

Diese Aussagen der Straßburger Ketzer decken sich in vielem mit Ruusbroecs Darstellung in den 'Zwölf Beginen'. Beides wird aber durch den Traktat *Schwester Katrei* modifiziert:

Sehr scharf wendet er sich gegen jene, die aus der Rückkehr in den Ursprung die Leugnung von Hölle, Fegfeuer und Sünde folgern. An all dem wird festgehalten, nur eben nicht so, 'wie es die Leute glauben': 'Jeder Mensch richtet sich selbst', und sein 'wesen', sein wesentliches Sein, bleibt ihm ewig, wie er es in sich findet. Bei der Auferstehung kommt lediglich das 'wesen' des Leibes zu dem 'wesen' der Seele, und beide werden ein 'wesen' mit Gott, wie in Christi Himmelfahrt nicht etwa der materielle Leib, sondern nur dessen 'wesen' auffuhr (Diss., S. 348f, 341ff).

Es handelt sich hier um die spirituelle Auffassung der eschatologischen Rückkehr, wie sie bei Origenes und Eriugena vorliegt: Das Niedrigere wird in das jeweils Höhere verwandelt und in ihm — ohne Vermischung — 'aufgehoben' (Hegel): 'wie die Luft im Sonnenlicht'. Am Ende wird dann Gott 'alles in allem' sein, in einem Zustand umfassender Harmonie, der von den Dissonanzen mitgetragen wird⁴⁵.

⁴³ Philipp Strauch, *Kölner Klosterpredigten des 13. Jahrhunderts* (Norden und Leipzig, 1911), S. 44 (aus einem Predigtexzerpt).

⁴⁴ Patschovsky, S. 137.

⁴⁵ Migne, PL 122, c. 879AB. 883CD (5. Buch von 'De div. nat.').

(2) Bei Eckhart findet sich für diese Eschatologie keine Vorlage. Aber dennoch konnte sie sich wie im Traktat *Schwester Katrei* als eschatologische Weiterinterpretation der pantheistischen Züge in Eckharts Lehre verstehen. Hier sei nur seine Lehre vom ‘reinen Nichts’ der Kreaturen erwähnt, die Ruusbroecs Widerspruch auf Grund ihrer pantheistischen Bedeutung fand, obwohl sie, wie van Mierlo richtig sieht, eher sittlich gemeint war.

Pantheistisch und existentiell zugleich wird sie von dem ‘namenlosen Wilden’ verstanden, das in Seuses ‘Wahrheitsbuch’⁴⁶ ‘an einem hellen Sonntag’ erscheint. Es ist ‘eine Gestalt, in der Redeweise fein unterscheidend, in Werken ungeübt, überfließend an prunkendem Reichtum’. ‘Woher kommst du?’ wird es gefragt — Antwort: ‘Von nirgendwoher.’ — ‘Was bist du?’ — ‘Nichts!’ / ‘Was willst du?’ — ‘Nichts!’ / ‘Wie heißt du?’ — ‘Das namenlose Wilde.’ / ‘Wohin zielt dein Verstand?’ — ‘Nach ungebändigter Freiheit.’ / ‘Was verstehst du darunter?’ — ‘Daß der Mensch ganz nach seinem Antrieb lebe, ohne Gott und die Welt zu unterscheiden, ohne nach vorwärts oder rückwärts zu schauen.’ Ebenso ‘ununterschieden’ behauptet auch *Schwester Katrei*, in ihrem ‘alltäglichen’ Leben auf Dauer dort zu sein, wo sie war, ‘ehe sie geschaffen wurde’, und ‘in der bloßen Gottheit bewährt’ zu sein. Dies zu verstehen ist nicht leicht, es sei denn als Anspruch auf ein Leben, das sich dauernd aus sich selbst erneuert, als ein Leben, das ‘morgen jünger ist als heute’ (Eckhart)⁴⁷.

(3) Von allen gehaßt und verachtet zu werden, wie die am Tage ausfliegende Eule, war das erklärte Ziel der ‘willigen armen’ unter den Beginen und Begarden, deren Häuser in dieser schwer zu greifenden Bewegung konkret nachzuweisen sind. Das Inquisitionsprotokoll Johanns von Brunn (1335) beschreibt seinen Eintritt in ein solches Haus, wobei ihm ein ‘Hemd aus hundert Flickern’ zur Bedeckung seiner Blöße übergeben wird. Dabei sagt man ihm: ‘...Mit diesem Hemd sollst du bekleidet sein, wie Christus mit Spott und Verachtung bekleidet war. Um Christi willen sollst du geduldig die Verachtung aller Menschen auf dich nehmen... Je mehr du davon aushältst, um so heiliger wirst du sein. Wenn dich morgen jemand, wenn du durch die Stadt gehst, einen Ketzer

⁴⁶ Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, hrsg. von Karl Bihlmeyer (Stuttgart, 1907), S. 352 ff.

⁴⁷ Josef Quint, DW 2, S. 305/6f:

‘...Wizzet: min sêle ist als junc, als dô si geschaffen wart, jâ, und noch vil jünger! Und wizzet: mir vermähete daz, daz si niht enwære morgen jünger dan hiute!’

‘Ich bin da, wo ich war, bevor ich geschaffen wurde!’: Diss., S. 337/35 f.

nennt, dich herumstößt, schlägt oder sonstwie belästigt, sollst du ihm nichts antworten, sondern alles geduldig ertragen. Mit dem Bruder ... sollst du weiter um Brot betteln, nicht die Augen erheben und sie unter der Kapuze zu Boden richten. . . . — so wie Christus, der ... um Leid und Verachtung von allen Menschen bat...'⁴⁸. Lerner spricht hier von einem 'apostolischen' Anliegen, das man unmöglich mit einer winzigen Anmerkung abtun kann, um dann zu den Irrlehren überzugehen, wie es Spaapen tut⁴⁹.

(4) Wie die Aussagen des 1458 in Mainz verbrannten Johannes (Henne) Becker zeigen, erwies sich die begardische Lehre von der inneren Erleuchtung als beständig und zukunftsfruchtig: sei es, daß man sie wie hier Erleuchtung durch den Heiligen Geist nannte, sei es, daß sie dem 'intellectus agens' oder der Identität beider, wie nach der Lehre eines rheinischen Einsiedlers⁵⁰, zugeschoben wurde.

Auch in dem Buch von 'Meister Eckhart und dem unbekannten Laien', einem niederländischen Fragegespräch aus der Zeit vor Ruusbroecs Schriften⁵¹, spielt die Lehre von der Erleuchtung des Heiligen Geistes eine große Rolle. Immer wieder werden hier Geist und Buchstaben der Schrift gegenübergestellt, wobei der Buchstaben als die Domäne des scheinheiligen Klerus hingestellt wird, während die 'gutwilligen Laien' aus dem Geist leben und schwere Verfolgungen durch die geistliche und weltliche Obrigkeit zu erdulden haben. Zu den Verfolgten zählt der unbekannte Autor auch die 'armen Begarden', die wegen ihres guten Lebens in den Verdacht der Ketzerei geraten! Wenn so die Verhältnisse auf den Kopf gestellt sind, bleibt als einziger Maßstab ein gutes Leben und ein reines Gewissen: '...Der Buchstabe und das Habit machen den Menschen nicht groß vor Gottes Augen, noch geistlich, noch demütig, sondern vielmehr die Gnade und das gute geistliche Leben', dem die 'Freiheit', die Reinheit 'des Gewissens' das oberste Prinzip ist⁵².

⁴⁸ Leff, S. 710.

⁴⁹ B. Spaapen in *OGE*, 40 (1966), S. 371, Anmerkung 8; Lerner, S. 233 ff.; es sei auch erwähnt, daß Lerner das Streben der Freien Geister nach 'divine "annihilation" and trances' mit den modernen 'Hippies' vergleicht (S. 241).

⁵⁰ Zu Henne Becker vgl. *Zeitschrift für deutsche Kirchengeschichte*, 43, Neue Folge 6 (1924), S. 150 ff.; Gerhard Ritter, *Zur Geschichte des häretischen Pantheismus in Deutschland im 15. Jahrhundert*; zu dem rheinischen Einsiedler: Wilhelm Preger, *Beiträge zur Gesch. der rel. Bew. in den Nederl.*, Abhandl. der Königl. Bayer. Akademie der Wiss., Hist. Kl., Band 21, Teil I (München, 1894), S. 62 f.; der Satz über den 'wirkenden Intellekt' findet sich auf S. 63.

⁵¹ C.G.N. de Vooy, 'De dialoog van Meester Eggaert en de onbekende leek', *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, N.S. 7 (1909), S. 166-226 (Teilabdruck des Dialoges).

⁵² de Vooy, S. 195, 197, Zitat s. 199.

Mit der Überzeugung, daß Verfolgung, Unterdrückung und üble Nachrede das wirklich Böse sind, und daß man ihnen ohne Haß ein gutes Leben entgegenhalten soll, ähnelt die Ethik des Dialoges der begardischen, nach der es besser ist, ‘nichts Übles nachzureden, als barfuß die ganze Welt zu durchlaufen’⁵³. Doch ist die Ethik des ‘Laien’ weniger auf den Gegensatz inneres-äußeres Werk zugespißt: Wie man im ganzen lebt, ist entscheidend. Auch wird das Betteln abgelehnt. Mag die praktische Einstellung an die ‘Devotio Moderna’ erinnern, so ist der genaue Standort dieser Schrift noch zu bestimmen. Wichtig ist hier nur ihre Toleranz gegenüber den ‘freiwillig armen’ Beginen und Begarden!

Ergebnisse:

Ruusbroecs Darstellung der Ketzerei erweist sich bei einem Vergleich mit den Selbstzeugnissen der ‘Freien Geister’ zwar im ganzen als korrekt in der Wiedergabe der Lehrpunkte. Sie verschweigt aber das geistige Fundament dieser Lehren, die immer nur Gipfelpunkte und ohne ihre Entwicklung nicht zu verstehen sind. Manche Lehren, wie die von der Rückkehr in die Einheit, gibt er, möglicherweise mangels besseren Wissens, undifferenziert wieder: Die Einheit, in der alles ‘aufgehoben’ ist, erscheint als Einerlei. Vor allem aber wird er nicht dem apostolischen Anliegen der freiwilligen Armut gerecht. So wirft er die ‘gottleidenden Menschen’, die zweite Ketzergruppe in der ‘Brulocht’, letzten Endes doch mit den anderen Ketzern zusammen, von denen sie durch die Armut geschieden sind. Ruusbroecs Sichtweise verhindert von vornherein, das Positive und Zukunftsträchtige im begardischen ‘Illuminismus’ und in der Ethik vom inneren (oder ‘geringsten’) Werk zu erkennen, was nach dem Zeugnis von ‘Eckhart und dem Laien’ schon früh in die Laienfrömmigkeit Eingang fand oder von ihr in gemäßigter Form geteilt wurde. Wenn schließlich die Lehren von der geistlichen Armut und dem gottleidenden Menschen in der ‘Brulocht’ nicht nur als ‘Topos’, sondern bis in Details mit denen kleiner begardischer Stücke übereinstimmen, so *kann* Ruusbroec eckhartische Lehren schon lange vor 1350 kennengelernt haben.

⁵³ Pfeiffers Ausgabe der Sprüche ‘Bischof Albrechts’ in *ZfdA* 8, S. 215 ff (vgl. Anm. 3), S. 218 (Punkt 7). Vgl. auch grundsätzlich die volkssprachliche Fassung der von Albert dem Großen zusammengestellten Sätze der Ketzerei im Nördlinger Ries (1270/73); sie wurden neuerdings von Kurt Ruh nach einer Züricher Handschrift von 1443 bekanntgemacht: *ZfdA* 110, Heft 3 (1981), S. 221 ff.

L'INFLUENCE DES BÉGUINES SUR RUUSBROEC

Quels rapports Ruusbroec eut-il avec les béguines de son vivant ? Ce que l'on sait sur ce sujet est bien mince : il eut certainement des liens avec le béguinage où s'était retirée sa mère venue de son village, selon le récit de Pomerius¹. Si on connaît le béguinage de La Vigne à Bruxelles par des actes officiels², on n'a guère d'indications sur la vie spirituelle des béguines qui l'habitaient. Il semblerait, d'après Ruusbroec, qu'une certaine décadence ait succédé à l'enthousiasme des débuts du mouvement béguinal : 'Maer dese staet es sere vergaen', dit-il dans le début des *XII béguines*³.

Quant à ses démêlés avec les béguines hétérodoxes, en particulier avec l'énigmatique Bloemardinne, les faits sont loin d'être établis⁴.

Quoi qu'il en soit de ces épisodes obscurs et indépendamment de la critique des béghards hétérodoxes que l'on trouve dans le livre des *Noces spirituelles* et dans le *Tabernacle spirituel*⁵ et qui reprend le discours

¹ H. Pomerius, *Vita B. Joannis Ruusbrochii*, c. 2, dans *Analecta Bollandiana*, 4 (1885), p. 284 : 'Quae (= mater) ipsum sequens in Bruxellam, cum eius non posset gaudere optato contubernio, statim accessit ad beghinagium, ut vel ibi crebrius quam in rure filii sui, etsi interpolata, grata tamen sibi praesentia potiretur'.

² A. Sanderi *Chorographia sacra Babantiae*, t. III (Hagae Com., 1727), p. 227-230 : *Beguinagium Bruxellense*, A. Henne-A. Wauters, *Histoire de la Ville de Bruxelles* (Bruxelles, 1845, Repr. an. Bruxelles 1968), t. I, p. 71 ; t. III p. 529-538. Pl. Lefèvre, *Organisation ecclésiastique de la ville de Bruxelles* (Louvain, 1942), p. 112-113. E.W. Mac Donnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene* (New Brunswick-New Jersey, 1954), p. 134, 147, 176-186, 218-220, 244-45, 482-3, 539. Cf. en outre : A. Mens, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse begijnen- en begardenbeweging. Vergelijkende studie : XII^{de}-XIII^{de} eeuw*, *Verhandelingen van de Kon. Vl. Ac., Letteren IX*, 7 (Anvers, 1947). J. Cl. Schmitt, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du 14^e au 15^e siècle*, *Civilisation et société*, 56 (Paris - La Haye - New-York, 1978).

³ Ruusbroec, *Vanden XII beghinen*, dans *Werken...* (éd. Ruusbroec-Genootschap, Tielt, 1944-1948²), t. IV, p. 7, l. 1. *Ruysbroeck L'Admirable. Œuvres*, traduction des Bénédictins de St-Paul de Wisques et d'Oosterhout (Bruxelles, 1921³-1938), t. 6, p. 17.

⁴ P. Verdeyen, 'Essai de biographie critique', dans ce volume p. 1-13. Cf. également pour la discussion : St. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. II (Anvers, 1953), p. 222-225 ; A. Ampe, *Ruusbroec. Traditie en werkelijkheid* (Anvers, 1975), p. 645-46, 656-58 et *passim*.

⁵ *Brulocht*, dans *Werken*, t. I, p. 229, 233-34. Cf. J. Van Mierlo, 'Ruusbroec's bestrijding van de ketterij', *OGE*, 6 (1932), p. 304-346. F.J. Schweitzer "'Caritatem habe, et fac quod vis" — Die "Freien Geister" in der Darstellung Jans van Ruusbroec und in Selbstzeugnissen', dans ce volume p. 48-67.

polémique contre les béghards tel qu'il s'exprime dans la Clémentine *Ad nostrum*⁶ sans toutefois mentionner de personnes particulières, Ruusbroec vise aussi les béguines, mais comme de biais. Dans le *Royaume des Amants*, il les range parmi les personnes qui font profession de sainteté extérieure sans être vraiment saintes: en un mot les hypocrites, ceux qui pratiquent la *gheveynsheit* (le prêtre qui dit la messe pour de l'argent, le béghard, la sœur, la béguine qui pratiquent les œuvres extérieures: jeûnes, veilles, port de vêtements spéciaux) pour se faire remarquer. Comme il cite également le militaire, le notable, on voit qu'il ne vise pas un état particulier mais bien une attitude morale⁷.

Dans son prologue au traité des *XII béguines*, Ruusbroec traite plus spécifiquement de l'état de béguines. D'une part, il oppose le passé au présent, moins glorieux certes sans être tout à fait négatif puisqu'on trouve aujourd'hui encore de bonnes béguines 'comme autrefois'⁸. D'autre part, il caractérise les mauvaises béguines par rapport aux bonnes. Ses critiques sont surtout morales: ce groupe ('*quade parteye*') rassemble des béguines orgueilleuses, acariâtres, dures avec les autres, en un mot un fardeau pour les communautés⁹. Quant aux bonnes béguines, sachant que Dieu est source de toute sainteté (et là il faut peut-être voir une pointe contre celles qui prétendaient parvenir à la béatitude par leurs propres moyens), elles adhèrent à Lui dans la vérité de la charité¹⁰; elles ne cherchent pas à se faire remarquer par des coutumes particulières: sans se distinguer des autres chrétiens, elles réverent l'Église, reçoivent les sacrements, en particulier l'Eucharistie¹¹. Dans ce développement sur

⁶ *Conciliorum æcumenicorum decreta*, éd. J. Alberigo et al. (Bâle, Barcelone..., 1962). *Concilium Viennense, Ad nostrum*, p. 359-360, n. 28; *Cum de quibusdam mulieribus*, n° 16, p. 350. J. Van Mierlo, 'Ruusbroec's bestrijding van de ketterij', p. 330-331.

⁷ *Rijcke der Ghelieven*, dans *Werken*, t. I, p. 19-20, 21; cf. *Vanden blinkenden Steen*, dans *Werken*, t. III, p. 12; *Vanden vier becominghen*, *ibid.* p. 49 (Dans ces deux derniers passages, Ruusbroec vise les *gheveynsde menschen* en général, sans mentionner aucune catégorie de personnes). J. Van Mierlo, 'Ruusbroec's bestrijding van de ketterij', p. 307-308.

⁸ *XII beghinen*, dans *Werken*, t. IV, p. 6: 'Siet, dits den staet van goeden beghinen/ Die seere na die doghede pinen, /Die langhe hier te voren waren, / Ende die oec leven in desen jaren. / Maer dese staet es sere vergaen' (trad. bén. p. 17).

⁹ *XII beghinen*, *loc. cit.*, p. 7, l. 9 vv.: 'Die knitschen, scelden, in hoghen moede, / Lichte belghen, versoenen seldom, dat sijn onspoede. / Eenwillich, crighel... / Tornich, nidich ende onghenadich...' (trad. bén. p. 17).

¹⁰ *ibid.*, p. 7, l. 22-23.

¹¹ *ibid.*, p. 8, l. 8 svv.: 'Si en soeken gheene ghetoende wise, / Want si en begehren niet datmense prise / Si en verkiesen ghene sonderlinghe manieren, / Si willen gheliken anderen goeden lieden. Si oefenen die heilige Kerken / Met alle goede heilige ghewerken. / Si hebben alle de sacramente in groter weerdicheit' (trad. bén. p. 18). Sur la piété eucharistique des béguines, cf. A. Mens, *Oorsprong*..., p. 232-242.

l'Eucharistie il faut voir un rappel de la dévotion eucharistique des béguines, exaltée entre autres par la bienheureuse Julienne du Mont-Cornillon, mais aussi dans l'œuvre de Hadewijch¹².

La critique des mauvaises béguines, des béguines infidèles (*ontrouwe*) ne reprend pas à proprement parler le texte des Clémentines *Ad nostrum* et *Cum de quibusdam*. Nulle part, il n'est question chez Ruusbroec de reprocher aux béguines de s'entretenir de Dieu et de la Trinité et autres sujets de haute spiritualité, comme le fait Clément V. Au contraire il dit bien que les béguines 'parlent de choses célestes'¹³.

Pourtant on trouve comme un écho du texte de la bulle dans *fidèles-infidèles* (*trouwe-ontrouwe*) qui correspondent aux expressions 'mulierum infidelium quae beguinae vulgariter appellantur...', 'si fuerint fideles aliquae mulieres'¹⁴. De même dans le reproche d'hypocrisie, cette *gheveynsheit* que condamne si souvent Ruusbroec: les bonnes béguines adhèrent à Dieu 'met ongheveynsder simpelheit'¹⁵ qui s'oppose au 'sub velamine sanctitatis' des bulles papales¹⁶.

Ces remarques restent d'un ordre assez général; elle semblent moins apporter une réflexion personnelle sur le statut des béguines qu'introduire un exposé sur la vie contemplative, comme en témoignent les passages qui suivent sur les obstacles à cette vie, les conditions de celle-ci, passages qui s'adressent à tous. Tout au plus pourrait-on dire que Ruusbroec propose les bonnes béguines comme un modèle possible des 'gens de bien' qui aspirent à une vie contemplative.

L'influence des béguines sur Ruusbroec a été très grande, mais elle s'est exercée par l'intermédiaire de textes plutôt que par celui de rencontres

¹² Hadewijch, *Mengeldicht* XVI, v.26svv. *Visioen* VII. Nous citons les œuvres de Hadewijch d'après les éditions du P.J. Van Mierlo, *Brieven*, 2 vol. (Antwerpen, 1947); *Strophische gedichten*, 2 vol. (Antwerpen, 1942) (cité S.G.); *Mengeldichten* (Antwerpen, 1952) (cité Md.); *Visioenen*, 2 vol. (Leuven-Gent-Mechelen, 1924-1925). Traduction française: J.B.P[orion], *Hadewijch d'Anvers, Écrits mystiques des béguines* (Paris, 1954); *Hadewijch, Lettres spirituelles. Béatrice de Nazareth, Sept degrés d'amour* (Genève, 1972).

¹³ *Conc. oec. Decreta*, op. cit., p. 350, l.10 svv.: '...nobis digna relatione insinuaturn exstiterit, quod earum aliquae, quasi perductae in mentis insaniam de Summa Trinitate et divina essentia disputent et praedicent'. *XII beghinen*, loc. cit., p. 6, l. 11-13: 'Bliven wij te gader onderlinghe / ende spreken altoes van hemelschen dinghen: / Dat es een edei leven'.

¹⁴ *Ibid.*, p. 7, l.2,3: 'Dat hevet ontrouwe te male ghedaen... Wildi rechter trouwen pleghen, / Soe moeti u herte ane Gode cleven'. Cf. *Conc. oec. Decreta*, op. cit., n° 28, p. 359, l.25: '...quarundam mulierum infidelium quae Beguinae vulgariter appellantur...'; p. 350, l.32: '...si fuerint fideles aliquae mulieres...'.
¹⁵ *XII beghinen*, p. 7, l.6.

¹⁶ Le reproche d'hypocrisie revient souvent dans les Clémentines. Cf. *Conc. oec. Decreta*, p. 350, l.15: '...sub quodam velamine sanctitatis...'; p. 360, l.8: 'sub simulata quadam sanctitatis specie...'.
Digitized by Google

avec les béguines contemporaines. Là où le prieur de Groenendael tente de se couler dans la vie intérieure des béguines tout au long des douze petits poèmes qui ouvrent l'œuvre, ses sources remontent, presque pour chacun d'eux, aux béguines du 13^e siècle¹⁷. Il y est surtout question des vicissitudes de l'amour de et pour Jésus: sa douceur allant jusqu'à l'ivresse, son absence, la faim, la violence, les plaintes qu'il suscite. Ce que ce langage peut avoir de paradoxal, Ruusbroec le souligne par le dit de la sixième béguine qui, plus timorée que les autres, est choquée:

Onse beghinen sijn ontweecht
Dat si Jhesuse scandaliseren¹⁸.

Dans cette évocation de la spiritualité des béguines, notons que Ruusbroec parle toujours ici de *Jesus-Minne*¹⁹ là où Hadewijch a une gamme d'emplois beaucoup plus large de ce mot²⁰. D'autre part, dans ces petits vers qui n'ont certes pas l'impact poétique de ceux de Hadewijch, il force le côté réaliste, surtout en parlant de l'Eucharistie: Jésus verse le vin 'uut vollen tappen'²¹. Il dit: 'Myn vleesch es wel ghebraden'²².

Pourtant, le vocabulaire apophatique de la pseudo-Hadewijch n'est pas absent de cette présentation. On le trouve dans la bouche de la onzième béguine:

Want in onwetene sonder gront
Hebbic my selven verloren
Ic ben verswolghen in sinen mont
In een abys al sonder gront²³.

La comparaison de ces petits poèmes avec ceux des *Strofische Gedichten* et des *Mengeldichten*, ainsi que de nombreux textes parallèles montre bien que Ruusbroec possédait par devers-lui un exemplaire de ces œuvres, ce qui est confirmé par le texte bien connu de Jan de Leeuwen où

¹⁷ *XII beghinen*, p. 3, l. 9-11, cf. S.G. XVI, v. 53; p. 4 l. 1 cf. S.G. XXX, v. 46; p. 4, l. 4-6, cf. S.G. XIX, c. 15-16; p. 4, l. 7, cf. S.G. XVI, n. 51: l. 8-9, cf. S.G. XVI, v. 58, v. 71-77; p. 4, l. 30, cf. S.G. VI, v. 70-72; p. 5, l. 2-4, cf. S.G. XII, v. 56-57; p. 5, l. 16-17, cf. S.G. XXII, v. 28-29; p. 6, l. 2-5, cf. *infra*, n. 91-94.

¹⁸ *XII beghinen*, p. 4, v. 25-28.

¹⁹ *ibid.* p. 5, v. 15, 21; p. 3, l. 13.

²⁰ Parmi les études qui ont été consacrées à la *Minne* dans l'œuvre de Hadewijch: N. De Paepe, *Hadewijch. Strofische gedichten. Een studie van de minne in het kader der 12^e en 13^e-eeuwse mystiek en de profane minne lyriek* (Louvain, 1962); J. Reynaert, *De beeldspraak van Hadewijch*, *Studiën en tekstuutgaven van OGE*, t. XXI (Tielt-Bussum, 1981), p. 333-364, 440-442.

²¹ *XII Beghinen*, p. 5, l. 24-25. Rém. de *Cant.* 2.4?

²² *ibid.*, p. 9, l. 16. Cf. *Spiegel der eeuw. sal.*, dans *Werken*, t. III, p. 159.

²³ *XII beghinen*, p. 5, l. 31-35 (trad. bén. p. 16), cf. *Md.* XXV, v. 1-6.

il vante les mérites de la poétesse mystique en parlant à plusieurs reprises de ses livres²⁴.

Plusieurs éditeurs et critiques ont déjà relevé tous les passages où Ruusbroec s'inspire plus ou moins directement de Hadewijch²⁵. Sans vouloir viser à être exhaustif, il est intéressant de voir de quelle manière Ruusbroec utilise ces textes, les commente et les intègre à sa propre pensée.

Nous développerons ensuite trois thèmes chers aux béguines et à Ruusbroec et qui expriment le dynamisme de la vie spirituelle, le désir (*het begheren*); la nouveauté (*het nuwe*); la vie commune (*het ghemeine leven*)

I. Lorsqu'il se sert d'images d'Hadewijch, Ruusbroec s'emploie régulièrement à les prolonger, à les expliciter:

a) Par exemple, Hadewijch, dans le 19^e poème strophique, cite un proverbe:

Dat seghet die dorperre: jeghen avont
Salmen loven den sconen dach²⁶.

Ruusbroec le reprend dans le dit de la troisième béguine:

Hy en es niet vroet di lovet den dach
Eer hi die avenstonde siet/suet ende saechte²⁷.

b) Les images du *Mengeldicht* XVI qui exalte les sept noms de l'amour ont été reprises par Ruusbroec dans le *Tabernacle*, le *Royaume des Amants*, le *Miroir du Salut éternel*²⁸. Pour le *feu*, les mêmes termes, les mêmes rimes sont employés pour désigner le pouvoir dévorant et unifiant de l'amour dans le moment de l'union essentielle:

Md. XVI: Alse dit vier wert dus overghinghe
So eest hem all eens wat verteert
ghehaet, ghemint, ontseghet, beghert,
ghewonnen, verloren, ghetamen, ontamen...²⁹

²⁴ Jan van Leeuwen, *Vanden seven teken der sonnen*, c. 13, cité par St. Axters, *Jan van Leeuwen, Een bloemlezing uit zijn werken*, p. 41: '...Want Hadewijchs boeke di syn seker goet ende gherecht uut gode gheboren ende gheoppenbaert...'

²⁵ Outre les notes aux éditions de Hadewijch déjà mentionnées à la n. 12, cf. St. Axters, *Geschiedenis*, t. II, p. 270-272; 'Hadewijch als voorloopster van de zalige Jan van Ruusbroec', dans *Reypens-Album* (Anvers, 1964), p. 57-74.

²⁶ S.G. XIX, v. 15-16.

²⁷ *XII beghinen*, p. 4, l. 4-6.

²⁸ Outre les exemples cités *infra*, n. 29-35, cf. *Md.* XVI, v. 17-50, l'image du lien appliqué à l'Eucharistie, *Rijcke der ghelieven*, dans *Werken*, t. I, p. 52, l. 14-25; *Md.* XVI, v. 59-86, l'image du charbon (*cole*), cf. *Spiegel der eeuw. sal.*, dans *Werken*, t. III, p. 203, l. 12-21.

²⁹ *Md.* XVI, v. 92-95 (trad. Porion, p. 125).

Tabernakel: So wert di hitte der zonne soe groet / dat si al verslint ende verteert / dat te voren met onderscede / was ghemint ende beghert³⁰.

Dans cet emprunt, Ruusbroec supprime l'énumération un peu haletante d'Hadewijch pour en regrouper les termes sous l'expression: 'wat te voren met onderscede was ghemint ende beghert', mais d'autre part, il complète en précisant les effets de ce feu: ayant brûlé toute 'distinction' (c'est à dire ici, toute intervention de la volonté propre), il est simplifié dans l'amour: 'Ende die mensche wert alsoe eenvuldech in minnen, dat hi anders niet en weet noch en can dan minne liden ende ghevoelen'³¹.

— *La source de vie (levende borne)*: le sixième nom de l'Amour dans ce même poème est repris plusieurs fois par Ruusbroec. Dans le *Royaume des Amants*, il parle d'une source vive qui jaillit d'un fond fécond. Comme Hadewijch³², il lie l'image de la Source à celle de la 'vie vivante', mais il précise que c'est dans le fond de l'âme que la raison illuminée trouve la source. Et d'expliquer la nature du *fond*: 'Die gront, dat es die eenicheit Gods ende eyghendom der Persone ende oerspronc der zielen, want die gront es vruchtbaer ende beghin ende inde alder creatueren'³³. De même, dans le *Miroir*, Ruusbroec poursuit l'image de la source et des rivières suggérées par Hadewijch³⁴: la Source, c'est l'unité en Dieu où se puise la 'vie vivante' et d'où coulent la rivière des grâces et des œuvres; ici essence et action sont donc distinguées³⁵. Dans cette conception, Ruusbroec se rapproche plus que Hadewijch de Guillaume de Saint-Thierry chez qui l'on trouve l'expression de *vita vivens* pour désigner l'essence divine³⁶.

³⁰ *Vanden gheestel. tabernakel*, dans *Werken*, t. II, p. 233, l. 10-12 (trad. bén., t. 5, c. 88, p. 77-78).

³¹ *Ibid.*, l. 12-14.

³² Md. XVI, v. 127 svv.: 'daer inne ontfetmen dat suete levende leven. Dat den levenden levende leven sal gheven' (v. 137-138).

³³ *Rijcke der ghelieven*, dans *Werken*, t. I, p. 57, l. 12 sv.: 'Soe merct si (die verlichte redene) vele nauwer, ende vindet inden gronde der ghedachten rechte als eene adere eender levender fonteynen, wallende ute eenen levenden vruchtbarighen gronde'.

³⁴ Md. XVI, v. 145-148.

³⁵ *Spiegel der eeuwigher salicheit*, dans *Werken*, t. III, p. 199, l. 20 svv.: 'Siet ane...dat levende leven dat orsprong ende sake es alles levens ende alre heilecheit. Dat es ane te siene als .i. glorioos abys der rijcheit gods ende alse eene levende fonteyne, daer wi ons gheënecht met gode ghevoelen... In die fonteyne ons levens sijn wi alle met gode vereenecht, maer in den rivieren sijnre ghenaden sijn wi ghedeilt ende ontfæen alle met onderscheede, ieghewelc dat heme toebehoort' (Cf. p. 200, l. 7-8). A. Ampe, *De mystieke leer van Ruusbroec over den zieleopgang* (Tielt, 1957), p. 298-299. J. Reynaert, *De beeldspraak*, p. 151.

³⁶ Outre la référence implicite à *Joh.* 4,14, sur les sources de l'expression *vita vivens, vita vitalis*, cf. J. Leclercq-J.P. Bonnes. *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle: Jean de*

Dans ces emprunts aux métaphores du *Mengeldicht XVI*, il faut certes tenir compte de la différence des genres littéraires: un poème n'est pas un traité et la résonance symbolique des images est moins forte chez Ruusbroec que chez la poétesse. Chez le prieur elles prennent un tour plus abstrait, plus métaphysique et s'enchaînent en quelque sorte dans un exposé théologique, là où Hadewijch laisse jaillir un élan plus lyrique.

c) L'approfondissement théologique se fait sentir dans le passage où Ruusbroec s'inspire de la lettre IX de Hadewijch: celle-ci prie Dieu de faire savoir à sa dirigée *qui il est* (*wie hi es*) et comment il absorbe ses serviteurs dans les profondeurs de sa sagesse, et *ce qu'il est* (*wat hi es*) dans l'inhabitation mutuelle, la fruition et l'union sans différence³⁷. Reprenant cette distinction du *qui est* et du *quid est* de Dieu, Ruusbroec l'inclut dans une méditation sur la vision essentielle de Dieu. La raison illuminée veut voir à la fois ce que Dieu est et qui il est, ce qui est impossible, car la raison ne peut saisir son objet, sa vision défaille devant la face du Seigneur où modes et formes doivent disparaître³⁸. Ce stade de l'union sans modes est donc préalable à l'union sans différence, à l'anéantissement dans l'amour. Ruusbroec pousse donc beaucoup plus loin que Hadewijch l'analyse des différents stades de l'union à Dieu.

d) Quant aux concepts de la mystique essentielle, le maître de Groenendaël les a trouvés plus particulièrement chez la pseudo-Hadewijch, elle-même tributaire du courant spéculatif germanique. Mais là où la pseudo-Hadewijch se contente d'énumérer les différents stades du dépouillement de l'intelligence et de la volonté par l'amour, Ruusbroec les détaille avec précision: 'union avec intermédiaire, sans

Fécamp (Paris, 1946), p. 105, n. 1. La définition de Guillaume de St-Thierry est la plus riche au point de vue théologique: 'Credendus est Deus...cogitandus quaedam vita aeterna, vivens et vivificans...cuique vita ipsa essentia est, ipsa natura et *vita vivens* ipse sibi est, quae est ipsa divinitas, aeternitas, magnitudo, bonitas et virtus in semetipsa existens et subsistens' Guillaume de St-Thierry, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, éd. J. Déchanet, SC 223 (Paris, 1975), §. 293-294, p. 380; PL 184, col. 353 B.

³⁷ *Brief IX*, p. 79: 'God doet u weten, lieve kint, wie hi es Ende wies hi pleghet met sinen knechten... Ende verslende(n) u in hem: Daer de diepheit siere vroetheit es, daer sal hi u leren wat hi es, Ende hoe wonderleke soeteleke dat een lief in dat ander woent, Ende dore dat ander woent' (Trad. Porion, p. 102-103).

³⁸ *XII beghinen*, dans *Werken*, t. IV, p. 20-22. P. 22, l. 7 svv.: 'Die sempel oghe met eenvuldighen ghesichte in godlijcken lichte die siet al dat God es eenvuldigherwijs. Ende hare volghet na die verstendighe oghe ende si wilt weten ende ondervinden inden selven lichte, *wat God es* ende *wie Hy es*. Maer voer dat anschijn ons Heeren faliert redene ende al ghemerc met onderscheide; ende die verstendighe cracht wert verheven (in onwisen) ende hare ghesichte wiseloes' (Trad. bén. t. 6, p. 33). Cf. A. Ampe, *De grondlijnen van Ruusbroec's drieënhedenleer als onderbouw van den zieleopgang* (Tielt, 1951), p. 47.

intermédiaire, sans différence'³⁹. Fidèle à son besoin de clarté, Ruusbroec développe à deux reprises un passage elliptique de ps. Hadewijch: 'Man moet crighen in dat onbliven' (C'est dans cette déficience que doit plonger notre désir)⁴⁰.

Dans la *Pierre brillante* et les *Noces spirituelles*, Ruusbroec précise que tous les esprits aimants sont tendus vers Dieu : Dieu restant insaisissable quelle que soit l'emprise de ce désir, ils demeurent dans une perpétuelle défaillance, une perpétuelle impuissance⁴¹.

II. Ce sont là les caractéristiques mêmes du thème du *désir* qui occupe une place si importante dans l'œuvre des béguines et dans celle de Ruusbroec.

Ce désir s'inscrit d'une part dans la nature humaine qui veut rejoindre son être premier en Dieu, selon la doctrine de l'exemplarisme professée dans le courant cistercien du 12^e siècle⁴². Il est en outre la marque d'un amour comme réponse à l'amour premier de Dieu, obéissance à l'attraction puissante que le Christ exerce sur le cœur, la puissance concupiscible des scolastiques⁴³. Il est compréhensible qu'un objet infini suscite en un sujet fini et limité le désir de l'atteindre en même temps que le désespoir de n'y point parvenir.

Aussi le désir prendra-t-il plusieurs formes : celui d'un *jeu* de l'amour qui se donne et se dérobe. Thème courtois en apparence qui apparaît dans nombre de *Poèmes strophiques* :

Den enen gheeft si, dien sijs an
Die suete cussenne van haren monde;
Den anderen sleet si in den ban⁴⁴.

³⁹ Md. XXIII, v. 22-25: 'Sie verliest te diere ure / Beelde ende figure / Ende ondersceit'; v. 50-54: '...Versamen di / In puere minne / Sonder onderscheyt / Ene enicheit / Boven sinne'. Cf. *Dat boecksen der verclaringhe*, dans *Werken*, t. III, en part. p. 292-293; A. Ampe, *Mystieke leer*, p. 478-479.

⁴⁰ Md. XVII, v. 19-20; 25-30.

⁴¹ *Vanden blinkenden Steen*, dans *Werken*, t. III, p. 31, l. 23 svv.: 'Ende wij leeren, in die waerheit sijns aenschijns, dat al dat wij gesmaken, jeghen dat ons ontblijft, dat en es niet een druppe jeghen al de zee... Want soe wijs meer ghesmaken, soe lost ende hongher meder wert; ...Ende diet doet ons crighen in ontbliven' (trad. bén., t. 3, c.10, p. 260-61). *Brulocht*, dans *Werken*, t. I, p. 199, l. 14: 'Siet hier beghint een ewich gieren ende voertcrighen in een ewich ontbliven': p. 222, l. 11-12.

⁴² A. Ampe, art. 'Exemplarisme', *Dict. spir.*, t. 4,2, col. 1870-1878. Sur l'exemplarisme de Guillaume de St-Thierry, ses sources origénienne, son influence sur Ruusbroec, P. Verdeyen, 'La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry, chap. III, Notre déification dans le Verbe', OGE, 53 (1979), p. 129-219. St. Axters, *op. cit.*, dans *Reypens-Album*, p. 58-61.

⁴³ *Van VII Trappen*, *Werken*, t. III, p. 268, l. 9-10: 'Mindt die Minne, di u ewelec mindt'. (Cf. Had., *Brief XX*, 105-109, p. 173-174).

⁴⁴ S.G. III, v. 43-45 (trad. Porion, p. 65).

La poétesse se plaint aussi des caprices, ou plutôt, des épreuves de l'amour :

Hare onghedueren es menichfout⁴⁶.

Chez elle, le jeu paraît plus subjectif, il exprime le sentiment de l'âme qui se voit tour à tour comblée ou privée d'amour. Il est associé aux images de chasse et de combat⁴⁷.

Chez Ruusbroec, il est plus dialectique, traduisant notre tension entre notre vie intérieure (*innich leven*) et la vie dans notre suressence, notre image éternelle en Dieu : 'L'unité vivante avec Dieu est dans notre essence même, nous ne pouvons ni la comprendre ni l'atteindre. Elle se joue de nos forces (Si *speelt* al onsen crachten vore) et elle exige de nous d'être un sans intermédiaire avec Dieu et cela nous ne pouvons l'accomplir... De là vient que nous ne pouvons demeurer en nous-mêmes avec nos bonnes œuvres, ni au-dessus de nous dans l'état de repos et c'est là le jeu le plus intime de l'amour (dat inneghste *spel* der minnen⁴⁸)'.

L'image de la faim insatiable (*hongher*) caractérise cet état de tension, ce stade intermédiaire où l'amour désire avidement art et sagesse, dévotion et intériorité⁴⁹. Ces dons, l'âme les reçoit, mais plus elle reçoit, plus elle est consciente de ce qui lui manque, puisque ce qu'elle veut, ce n'est rien de moins que Dieu :

Want ic hebbe so dat mine verlevet
Ic en hebbe el niet sine ghevet
Ende al gave si iet, hongher blevet
Want ict gheheel al woude⁵⁰,

dit Hadewijch dans le VI^e *Poème strophique*, auquel fait écho, chez Ruusbroec, le dit de la septième béguine :

Mire zielen hongher es soe groot
Al haddic al dat God ye gheboet,
Dat en mochte my niet saden;
Hy en gheve Hem selven,
Ic ben doot⁵¹.

⁴⁶ S.G.V. v. 23.

⁴⁷ J. Reynaert, *De beeldspraak*, p. 365-376.

⁴⁸ *Van VII Trappen, Werken*, t. III, p. 260, l. 15-18; l. 26-29 : '...Ende hieromme en connen wi niet ghedueren in ons met goeden werken, noch boven ons met gode in ledegheiden. Ende dit es dat inneghste spel van minnen' (Trad. bén., t. I, l. 12, p. 253-254).

⁴⁹ *Vanden VII Sloten, dans Werken*, t. III, p. 109, l. 7 svv.

⁵⁰ S.G. VI, v. 69-72 (trad. Porion, p. 72).

⁵¹ *XII beghinen*, p. 4, l. 30-34 (trad. bén., t. 6, p. 15); cf. *Blinck. Steen, dans Werken*, t. III, p. 31-33. A. Ampe, *Mystieke leer*, p. 114.

Cette faim a pour but d'élargir les limites de l'âme humaine pour la distendre aux dimensions mêmes de la vie divine⁵². En effet, si le désir se replie sur lui-même, comme le font remarquer et Hadewijch et Ruusbroec, lorsqu'il se satisfait des consolations qu'il a reçues, les gens se complaisent en ce qu'ils croient être leur perfection⁵³.

Ce rôle du désir, Ruusbroec en détaille avec précision les effets: par l'intermédiaire de l'amour sensible qui met en branle les autres puissances, il libère la mémoire de toute préoccupation, pousse la raison à contempler les vérités éternelles, s'absorbe sans cesse dans la bonté de Dieu⁵⁴.

Mais, dans son ardeur, le désir peut aboutir à une souffrance incroyable analogue à celle de l'enfer⁵⁵. L'image de la faim est ici remplacée par celle du *feu* qui dévore, de la *colère* qui tourne à ce que Hadewijch, et Ruusbroec après elle, appelle l'*orewoet*. Les deux spirituels traduisent ici l'état d'instabilité dans lequel se trouve l'homme 'navré d'amour' et incapable d'atteindre son but:

Bi wilen heet, bi wilen cout,
Bi wilen bloede, bi wilen bout⁵⁶,

antithèses reprises par Ruusbroec et assorties d'une explication: 'Ce sont là cette tempête et cet ouragan spirituel dont j'ai parlé plus haut; mais traduire ces mouvements impétueux et ces grandes agitations qui naissent de part et d'autre de l'amour, nulle langue n'y saurait suffire. Car l'amour tantôt réchauffe le cœur de l'homme, tantôt le refroidit, tantôt l'intimide, tantôt l'exalte; il lui donne la joie, puis la tristesse, il le fait

⁵² Ce thème de l'étroitesse du monde et de la conscience au regard de l'infini de Dieu a été traité à plusieurs reprises par Hadewijch et la pseudo-Hadewijch: Md. XXI, v. 13-14: 'Alle dinghe / sijn mi te inghe'; cf. *Brulocht*, dans *Werken*, t. I, p. 221, l. 35 '...want wij sijn te inghe ende te cleyne heme te begripene'. Le détachement permet de se configurer aux dimensions de Dieu selon S. Paul, *Eph.* 3.18: cf. Md. XIV, v. 35-46, 135 et surtout Br. XXII, l. 20-24 et commentaire; *XII beghinen*, p. 26-27, 219-220.

⁵³ *Brief XXX*, l. 39: '...Ende soe faelgeert de cracht der begherten...'; *Brulocht*, t. I, p. 231, l. 17 svv.: 'Dese menschen sijn oec altoes gheestelijcke hoverdich ende eenwillich, ende hier omme valt hare begherte ende hare ghelost bi wilen soe sere op die dinghe die si begheren ende met crighe van gode hebben willen, dat si dicwile bedroghen werden, ende somme vanden viant beseten' (trad. bén., t. 3, c. 75, p. 198).

⁵⁴ *Rijcke der ghelieven*, dans *Werken*, t. I, p. 42, l. 11 svv.: (Gheestelijke starcheyt) 'ontfunct de begherte met eender ghevoelijcker liefden, also dat de memorie haer van allen dinghen ledicht ende ontcommert, ende de redene de ewighe waerheyt in al haer werken aensiende es, ende de begherte met ghevoelijcker liefden inde goetheit Gods haer altoes druckende es...' (trad. bén., t. 2, c. 20., p. 117-118). Cf. A. Ampe, *Mystieke leer*, p. 113-114.

⁵⁵ Md. XVI, v. 149 svv.: 'Hare sevende name dat es helle/Der minnen daer ic aue quelle...'

⁵⁶ S.G.V, v. 22-23 (trad. Porion, p. 68).

craindre, espérer, désespérer, pleurer, se plaindre, chanter, louer et pratiquer mille autres choses'⁵⁷. Pourtant, ajoute-t-il, 'cette vie est la plus intime que l'homme puisse mener en se servant de ses moyens'⁵⁸.

La faim de l'âme peut être apaisée dans l'Eucharistie où l'inhabitation du Christ la nourrit en l'absorbant. Là où Hadewijch, dans les II^e et III^e strophes du *Mengeldicht* XVI, parle de *ghenoeghen*, *ghebruken*, de *smaken*, *dore smaken*⁵⁹ en relation avec l'Eucharistie, Ruusbroec utilise en outre le mot *satheit* qui inclut toutes ces notions⁶⁰. Le Christ eucharistique fait connaître la force du *lien* de l'amour entre la créature et Dieu⁶¹.

Pourtant, il faut encore que l'âme fasse l'expérience de la Transcendance, qu'elle trépasse (*overliden*) dans l'amour pour trouver à la fois la *satiété* et le *repos* (*stille*, *ledicheit*) dans l'union essentielle, synonymes d'une même expérience de possession⁶² dans l'abîme où l'a jetée l'*orewoet*⁶³.

Pour Ruusbroec, c'est une 'béatitude simple au-delà de toute vie sainte et exercice des vertus, un éternel rassasiement au-delà de toute faim, de toute soif, de toute ardeur et amour envers Dieu'⁶⁴. Déjà Hadewijch

⁵⁷ VII Sloten, dans *Werken*, t. III, p. 114: 'Ende hier-ave wort si verstormt ende valt in onghedure ende oerwoede van minnen. Want sy en can gods ghederven noch vercrighen, vergrunden noch verhoghen, ghevaten noch ghelaten. Ende dit es tempeest ende gheestelyc plaghe, daer ic hier-vore af seide. Want die menichvoldighe storme ende beweginge, die lut minnen porren in beiden siden, die syn ontsprekelyc eenigher tonghen. Want *bi wilen* maect die minne des menschen ghemoede *heet*, *by wilen cout*; *bi wilen bloede*, *by-wilen stout*; nu blide, nu droeve. Vreesen, hopen, onthopen; weenen, claghen; singhen, loven ende des ghelycke sonder ghetal: des moeten si pleghen die in woede van minnen leven' (trad. bén., t. I, c. 19, p. 190). Cf. *Rijcke der ghelieven*, dans *Werken*, t. I, p. 43; *Brulocht*, *ibid.*, p. 162.

⁵⁸ VII Sloten, dans *Werken*, t. III, p. 114, l. 19: 'Nochtans es dit innichste ende dat orborlycste leven dies de menschen pleghen mach na synre wys'.

⁵⁹ Md. XVI, v. 26, 30-31, 117. Sur le rapport des métaphores *bant*, *cole*, *vier* avec l'Eucharistie, cf. J. Reynaert, *De beeldspraak*, p. 50-53, 209-210.

⁶⁰ *Vanden VII Sloten*, *loc. cit.*, p. 86, l. 26: 'Want god gheeft hongher inden crachten overmids gracie ende oefeninghe. Ende hi gheeft satheit inden wesene der zielen overmids die inwoeninghe syns selfs. Laet u dan seer hongheren ende dorsten na gode, soe sulti satheit ghevoelen ende vinden in u wesen' (trad. bén., t. I, c. 3, p. 159). Cf. A. Ampe, *Mystieke leer*, p. 424-425.

⁶¹ *Spiegel der eeuwigher salicheit*, dans *Werken*, t. III, p. 159-160.

⁶² Md. XVI, v. 191-195.

⁶³ *Vanden blinck. steen*, dans *Werken*, t. III p. 25, l. 22 svv.: 'Ende wij selen boven onselven sien; daer ghevoelen wij dat ons die gheest gods ute ons selven treect ende verteert te nieute in sijns selfsheit, dat es, in die overweselijcke minne daer wij een mede sijn ende die wij besitten diepere ende bredere dan alle dinc. Dit *besitten* es een eenvuldich *afgrondich smae* alles goets ende ewichs levens' (trad. bén., t. 3, c. 9, p. 254).

⁶⁴ VII Sloten, *loc. cit.*, p. 108, l. 8, svv.: '(de sevende slot) dat es, boven alle werke, eene ghestilde raste in ledicheiden; ende boven al heilich leven ende oefeninghe van doechden, eenvuldighe salicheit; ende boven hongher ende dorst, minnen ende lost te gode: ewighe *satheit*' (trad. bén., t. I, c. 16, p. 183).

avait décrit cet état dans la onzième heure d'amour innommé où, possédé par l'Amour, notre esprit ne peut s'en écarter un seul instant ... ne pensant ni aux hommes ni même à Dieu, sinon à l'Amour qui le possède⁶⁵. La douzième heure insiste sur le reflux de l'amour sur lui-même, privilégiant le moment du repos fruitif (*ghenoeghen*)⁶⁶ sur lequel insistera davantage la pseudo-Hadewijch⁶⁷.

Ce thème du désir et de ses effets trouve son origine dans la pensée d'un Grégoire de Nysse sur l'*épectase*, ce désir sans cesse comblé, sans cesse renaissant⁶⁸. Cette pensée que ni Hadewijch ni Ruusbroec n'ont sans doute pas connue directement, leur a été transmise par l'intermédiaire de Guillaume de Saint-Thierry⁶⁹, par Richard de Saint-Victor dans le Traité *De quatuor gradibus violentae charitatis*, dans la

⁶⁵ Brief XX, l. 113 svv.: 'Die elfte onghenoemde ure es. Dat si besit met ghewelde dien si mint, soe dat sijn ene ure buten Minnen niet wandelen en mach, noch sijne herte begheren... noch sine ziele minnen. Die minne maect sine memorie soe enech dat hi ghedenken en can omme heyleghe noch omme menschen... noch sijns selves, noch gods, dan der minnen allene, diene beseten hevet in nuwer ieghenwordigheit' (trad. Porion, p. 163). Cf. *XII beghinen*, p. 26, l. 17-25: 'Ende aldus es die vierde wise een ledich staet Gode gheenicht in bloter minnen ende in godlijcken lichte, los ende ledich alre oefeninghen van minnen boven werken, ende ghedoghende sempel eenvuldighe minne, die des menschen gheest verteert... also dat hy niet weet noch hem selven noch Gode noch gheenre creatueren dan Minne alleene, die hy ghesmaect ende ghevoelt ende diene beseten hevet in eene eenvuldighe ledicheit' (trad. bén., t. 6, c. 14, p. 38). (On remarquera que Ruusbroec emprunte la dernière expression à la pseudo-Hadewijch avec une réminiscence au Md. XXVII, v. 28, v. 37-42).

⁶⁶ Brief XX, l. 127 svv.: 'Ende si es soe sinckeleec in hare selven; si doet al ghenoeghen in hare nature. Si es soe ghenoechlech in hare selven'.

⁶⁷ Md. XXVI, v. 27-28: 'Daer en vendense niet dan ledicheit, / Die altoes antwerdet der ewicheyt'. Cf. *Spiegel der eeuw. sal.*, dans *Werken*, t. III, p. 213. Mais ici le stade de la *ledicheit* n'est pas l'ultime, il précède la fruition.

⁶⁸ Le désir subsiste au sein même de la Trinité, cf. *Rijcke der ghelieven*, dans *Werken*, t. I, p. 44, l. 26-29: 'Die hongher dat es begheeren / altijt vloeyen in eenicheyt, / ende sonder onderlaet ghebeeren / inder hogher Triniteyt' (Trad. bén., t. 2, c. 20, p. 120).

⁶⁹ Le désir de Dieu jamais comblé est nommé *épectase* par Grégoire de Nysse, cf. P. Deseille, 'Epectase', *Dict. de Spirit.*, t. 4, col. 785-788; B. Spaapen, 'Hadewijch en het vijfde visioen', OGE, 45 (1971), p. 143-155; J. Reynaert, *De beeldspraak...*, 202-220. Guillaume de Saint-Thierry a servi d'intermédiaire entre la pensée du Cappadocien et l'Occident chrétien: J. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée*, Théologie historique, 49 (Paris, 1978). Pour le thème du désir, cf. *Exposé sur le Cantique des cantiques*, éd. J. Déchanet, SC 82, p. 156 (PL 180, 492 C-D); p. 188 (PL 180, 499C) 'vehemens voluntas quasi ad absentem desiderium est'. Les paradoxes de l'amour correspondent tout à fait aux images de Hadewijch, *sup. cant.*, *loc. cit.* p. 260 (PL 180, 515C) 'Qui languet non vult amari; qui dolet non vult consolari; Gaudet quippe se in amore deficere; cum amorem ipsum in ipso defectu suo sentit proficere'. Pour la violence infernale du désir: 'dura velut infernus aemulatio' (*loc. cit.* p. 262-264); Pour la *satietas* qui n'épuise pas le désir: *Exp. sur le Cant.*, *loc. cit.* p. 150: (PL 180, 401C) '...ubi in aeterna beatitudine pascit de seipso tam angelorum quam sanctorum hominum satietas, semper plenam ob perfectionem beatitudinis, semperque in eum respicere desiderantem ob pietatem et dulcedinem amoris'.

lettre d'Ives à Séverin *De charitate*⁷⁰ où l'on retrouve textuellement toutes les expressions employées par les deux flamands, en particulier cette *furor amoris* qui correspond bien à l'*orewoet*⁷¹.

III. Le thème du *renouveau* spirituel paraît étroitement lié à celui du désir. Sans cesse insatisfait, celui-ci creuse un vide dans l'âme où peuvent s'engouffrer de nouvelles grâces, suscitant de nouveaux actes d'amour et des aspirations renouvelées. Ce renouvellement constant de la vie spirituelle, Hadewijch l'a chanté avec une ardeur sans pareille, en particulier dans le I^{er} et le VII^e des Poèmes strophiques en des vers bien connus:

God moet ons gheven nuwen sin...
 Dat wij so nuwe leven daer in...
 Ende nuwe make met nuwen smake,
 Die si can nuwe volgheven⁷².

Pour Hadewijch, la nouveauté de la grâce est à la fois un principe de connaissance qui lui fait entrevoir les dimensions sans fin de la vie spirituelle, d'autre part une souffrance parce qu'elle ouvre sous ses pieds de nouveaux abîmes, mais aussi un réconfort par le renouvellement de l'amour:

Want hare nuwe diepe afgronde
 Die vernuwet mi di wonde: Ic en soeke meer ghesonde
 Eer icse mi nume al kinne⁷³.

Pour Ruusbroec, qui systématise davantage, dans l'union avec intermédiaire, le Christ vient en nous avec sa grâce et ses dons auxquels nous répondons par la pratique des vertus. Dans cet échange, il y a un constant renouvellement, car 'Dieu répand toujours des dons nouveaux et notre esprit, de son côté, accomplit toujours à nouveau son retour à l'unité intérieure, en proportion de ce que Dieu réclame et de ce qu'il

⁷⁰ Ives, *Epître à Séverin sur la charité*; Richard de Saint-Victor, *Les quatre degrés de la charité violente*, éd. G. Dumeige (Paris, 1955).

⁷¹ Le moine Ives utilise tout le vocabulaire amoureux repris par Hadewijch: le *jeu* (par. 10, p. 55, l. 24 sv.) la *faim* qui ne ne peut être rassasiée (p. 61); la violence et l'irrationalité de l'amour, p. 31-32. Richard de Saint-Victor décrit aussi la fureur de l'amour (*Les quatre degrés*, op. cit. p. 139-141) Cf. également, J. Reynaert, *De beeldspraak*, p. 216-219.

⁷² S.G.I, v. 97-101 (trad. Porion, p. 62) S.G. VII, v. 25-28. Ce thème de la nouveauté a été traité à plusieurs reprises par B. Spaapen, 'Le mouvement des 'Frères du libre esprit' et les mystiques flamandes du XIII^e siècle', *Revue ascétique et mystique*, 42 (1966), p. 423-437; 'Hebben onze 13de-eeuwse mystieken iets gemeen met de broeders en zusters van de vrije geest?', OGE, 40 (1966), p. 369-391. 'Divertimento op 'nieuwheids'-motief in het werk van Hadewijch', *Handel. van het XXIXde Vl. filologencongres* (Anvers, 1973), p. 255-257; J. Reynaert, *De beeldspraak*, p. 392-401.

⁷³ S.G. VII, v. 45 svv.

donne. En cette rencontre, l'esprit reçoit toujours aussitôt des dons nouveaux, toujours plus élevés (*een hogher nuwe*). C'est ainsi qu'on grandit sans cesse en vue d'atteindre à une vie plus haute⁷⁴.

Du point de vue subjectif, *het nuwe* est le stimulant qui pousse à de nouvelles œuvres; du point de vue objectif, c'est l'appel au retour dans l'unité abyssale, ce que disait déjà Hadewijch dans le poème déjà cité:

Die afgront daer si mi in sende
Die es dieper dan di zee⁷⁵,

et dans la lettre XXX où l'appel est explicitement lié à la vie intratrinitaire: 'Ende dat manen es eweleke even nuwe in enen hebbene ende in enen wesene'⁷⁶.

La procession éternelle des Personnes divines, dit Ruusbroec, est 'nouvelle génération en nouvelle connaissance' pour le Père et le Fils, 'nouvelle complaisance et nouvelle spiration dans un nouvel embrassement' pour le Saint-Esprit, et le retour de toutes les créatures dans le sein de la Trinité, dans l'unité⁷⁷. On voit que, chez Ruusbroec, par l'intermédiaire du Saint-Esprit et la naissance éternelle du Verbe dans l'âme⁷⁸, *een hogher nuwe* est le troisième terme de la relation dialectique entre ressemblance et unité et qu'il fait passer l'homme du régime de la vie active à celui de la vie contemplative, dans l'éternel présent de Dieu⁷⁹. *Het nuwe* est donc l'élément dynamique de la vie intratrinitaire, principe du *reditus creaturarum ad Deum*⁸⁰.

⁷⁴ *Brulocht*, dans *Werken*, t. I, p. 207, l. 30 svv.: 'Ende dit es altoes in een vernuwen. Want god ghevet altoes *nuwe* gaven, ende onse gheest keert hem altoes weder in na diere wisen dat hi van gode gheeychet ende ghegavet es, ende in dien ontmoete ontfet hi altoes een *hogher nuwe*. Ende aldus neemtmē altoes in een hogher leven', (trad. bēn., t. 3, c. 60, p. 169). Cf. A. Ampe, *Mystieke leer*, p. 215 sv.

⁷⁵ S.G. VII, v. 43-44.

⁷⁶ *Brief XXX*, l. 49-56 (trad. Porion, p. 219).

⁷⁷ *Boecksen der verclaringhe*, dans *Werken*, t. III, p. 289, l. 20: 'Want de godlijcke persone behelsen hen underlinghe in een ewich behaghen met grondeloser werkelijcker minnen in eenicheit. Ende diet wert *vernuwet* altoes in dat levende leven der drivuldicheit. Want daer es altoes *nuwe* ghebaren in *nuwe* bekinnen, *nuwe* behaghen ende *nuwe* uutgheesten in een *nuwe* behelsen, met *nuwer* vloet van ewigher minnen. In desen behaghene sijn behelst alle die uutvercorne inghele ende menschen, van den lesten tot den iersten' (trad. bēn., c. 10, p. 215-216).

⁷⁸ *Brulocht*, dans *Werken*, t. I, p. 248, l. 27 svv.: 'Want alsoe ghelijckerwijs alse de vader sonder onderlaet alle dinc *nuwe* aensiet in die gheboort sijns soens, alsoe werden alle dinghe *nuwe* ghemint vanden vader ende vanden sonē inden uutvlote des heilich gheests. Ende dit es dat werkelijcke ontmoet des vaders ende des soens, daer wi minlijck in behelset sijn overmids den heilighen gheest in ewigher minnen' (trad. bēn., t. 3, p. 218). Cf. *Boecksen der verclaringhe*, *Werken*, t. III, p. 290, l. 15-19. A. Ampe, *Mystieke leer*, p. 215.

⁷⁹ Cf. n. 65 ('in nuwer ieghenwordicheit').

⁸⁰ A. Ampe, *De geestelijke grondslagen van zieleopgang naar de leer van Ruusbroec*. A. *Schepping en christologie* (Tielt, 1951), p. 45-47.

Ce thème du renouvellement constant de la vie spirituelle en rapport avec la nouveauté de la grâce divine appartient certes au patrimoine commun de la chrétienté; scripturaires⁸¹ ou patristiques⁸², ses sources sont nombreuses. Toutefois il convient de souligner qu'Hadewijch, et Ruusbroec après elle, avec plus de précision théologique encore, mettent en relief le double caractère de la *nouveauté*: l'aspect théologique, traduction, si l'on peut dire, de l'éternelle fécondité au sein de la Trinité, acte créateur ininterrompu qui infuse à l'homme la possibilité de trouver de nouvelles forces d'intelligence et d'amour (aspect psychologique et moral), en même temps qu'il le lance vers des abîmes où se creuse sans cesse le mystère de l'Être divin.

III. L'aboutissement du désir dans la satiété et le repos de l'union, le renouvellement constant de l'amour sont qualifiés par Ruusbroec de 'vie commune' (*ghemeyn leven*) 'où l'on est également prêt à agir et à contempler avec la même perfection'⁸³. Le lien entre les deux est très net, car il écrit: 'Car ceux qui possèdent la simplicité au plus haut point sont en même temps les plus satisfaits (*ghesaetste*), en paix avec eux-mêmes... les plus "communs" dans l'amour qui s'épanche'⁸⁴.

Si riche de connotations chez Ruusbroec, le mot de *ghemeyn* dans cette acception⁸⁵ n'a pas d'équivalent chez Hadewijch. Toutefois, il y a chez elle une conception de la totalité (*gheheelheit*), de la plénitude (*volwassen*) qui se donne en Dieu. L'amour englobe toutes les vertus qui tirent de lui toute leur existence⁸⁶. On a donc déjà ici une idée de la *communication* sur laquelle se fonde la conception de Ruusbroec.

⁸¹ Cf. Eph. 4,24; Col. 3,10; II Cor. 4,16; Ap. 21,1.5.

⁸² B. Spaapen, *art. cit.*, OGE, 40, p. 382-385; J. Reynaert, *De beeldspraak*, p. 124.

⁸³ *Vanden blinck. steen*, dans *Werken*, t. III, p. 41: '...Ende hieromme heeft hi een ghemeyn leven; want hem es scouwen ende werken even ghereet, ende in beyden es hi volcomen...'.
⁸⁴ *Brulocht*, dans *Werken*, t. I, p. 219, l. 8 svv.: 'Want die eenvuldichste dat sijn die ghesaetste ende alre best in vreden in hen selven, ende si sijn alre-claerst in verstande ende alder-menichfuldichst in goeden werken, ende alre-ghemeynst in uytvloeyender minnen... si sijn gode ghelijcst. Want hi es eenvuldicheit in sinen wesene, clareheit in sinen verstande, ende eene uytvloeyende ghemeyne minne in sinen werkene' (trad. bén., t. 3., c. 68, p. 183).

⁸⁵ B. Fraling, *Mystik und Geschichte. Das 'ghemeyne leven' in der Lehre des Jan van Ruusbroec* (Regensburg, 1974), p. 33-57: 'Der für R. spezifische Gebrauch von ghemeyn', p. 58-203: 'Wort- und Bedeutungsfeld von ghemeyn bei Ruusbroec'.

⁸⁶ *Brief I*, l. 25-27: 'Leert te besiene wat god es: hoe hi es waerheit alre dinghen ieghenwerdichlike, ende goetheit alre rijcheit vloeyeleke. Ende *gheheelheit* alre doghet gheeleke omme de welke men singhet. iij. *sanctus* inden hemel' (trad. Porion, p. 62). Cf. *Brief VI*, l. 42-43. B. Spaapen, *Vijfde visioen*, OGE, t. 44 (1970), p. 113-124.

D'autre part, chez Hadewijch, ce qui est universel en Dieu s'oppose à ce qui est partiel, séparé, *sonderlingh*, dans l'homme soit que la raison se fixe sur une connaissance partielle⁸⁷, soit que l'amour se tourne vers une seule créature⁸⁸, soit que l'engagement dans une œuvre par une recherche de soi détourne de la totalité⁸⁹.

Dans les lettres XVII et XVIII de Hadewijch, il y a bien une préfiguration de la 'vie commune' telle que la définit Ruusbroec. Celui-ci en est bien conscient puisqu'il fait dire à sa douzième béguine :

Altoes weldoene es den wille mijn
Want minne en mach niet ledich sijn
Doghet pleghen in rechter trouwen
Ende boven doghet Gode beschouwen
Dat eest dat ic prise⁹⁰.

Dans la lettre XVII, Hadewijch met les œuvres en rapport avec les Personnes divines : dans leur flux, leur opération *ad extra*, l'Esprit-Saint se caractérise par le zèle et la promptitude (Te alre doghet wes onstich ende snel)⁹¹, le Père par la toute-suffisance et la toute-puissance (En ghebrect in ghenen dinghen)⁹², le Fils par la miséricorde (Te alre noete hebbet onste ende ontfermen)⁹³. Le deuxième vers de ces distiques se rapporte au reflux dans le repos de l'Unité : 'Car en cette jouissance de l'amour, il ne peut y avoir d'œuvre que la fruition simple, par quoi la puissante et simple Dêité est amour'⁹⁴.

Dans la lettre XVIII, elle précise ce processus : unie à l'Amour, l'âme fixe la Face du Bien-Aimé et y lit ses exigences, ce qui lui permet de demeurer au service de l'amour et d'accomplir ses exigences 'en toute liberté'⁹⁵, ce que reprend Ruusbroec dans le dit de la douzième béguine sans toutefois faire allusion à la connaissance que donne l'amour :

⁸⁷ *Brief XXIV*, l. 4-8.

⁸⁸ *Md.* 4, v. 67-71.

⁸⁹ *Brief XVII*, l. 1, 70-71.

⁹⁰ *XII beghinen*, p. 6, l. 2-5 (trad. bén., t. 6, p. 16).

⁹¹ *Brief XVII*, l. 17-19 (trad. Porion, p. 138-140).

⁹² *ibid.*, l. 3, 26-27.

⁹³ *ibid.*, l. 5, 49-51.

⁹⁴ *ibid.*, l. 74-77.

⁹⁵ *Brief XVIII*, l. 142-146 : 'Ende hi dient ende werct der Minnen wercke, na haren wille nacht ende dach in alre vriheit, sonder beiden, sonder vaer, ende sonder sparen, na di vonnisse, di hi gelesen hevet van der Minnen anschine' (Cf. Guillaume de Saint-Thierry, *De nat. et dign. amoris*, PL 184, col. 394 : 'De vultu ejus omnia judicia colligens'. P. Verdeyen, 'De invloed van Willem van Saint-Thierry op Hadewijch en Ruusbroec', OGE, 51 (1977), p. 3-19; 'La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry', OGE, 53 (1979), p. 364-371.

Staren in de gotheit fijn
 Versmelten in der Minnen aenschijn...⁹⁶.

D'autre part, Ruusbroec a magnifiquement synthétisé les intuitions de Hadewijch dans la dernière page du Royaume des Amants où il reprend l'image du roi (l'empereur, chez Hadewijch, dans la lettre XVIII): 'Il doit posséder son esprit comme un roi son royaume, à savoir de telle sorte que l'esprit s'incline sans cesse à la pratique de toutes les vertus afin de porter la parfaite ressemblance de Dieu qui sans cesse s'écoule selon la Trinité des Personnes avec tous ses dons pour subvenir aux nécessités de toutes les créatures ... l'homme noble, adonné à une vie commune, est le plus ressemblant, car il s'écoule par toutes les vertus, à l'instar de Dieu qui s'écoule par tous ses dons; cependant, il demeure dans une éternelle jouissance et se tient avec Dieu au-dessus de tous les dons'.⁹⁷

La nécessité de pratiquer à la fois la vie active et la vie contemplative a été reconnue par la spiritualité chrétienne, qu'on lui donne le nom de *vie mixte* ou de *vie ambidextre*⁹⁸, mais cette pratique de la contemplation et des vertus est plutôt présentée comme une sorte d'alternance où les deux vies se confortent mutuellement⁹⁹. Il semble pourtant que, non sans

⁹⁶ *XII begijnen*, p. 7-8.

⁹⁷ *Rijcke der ghelieven*, dans *Werken*, t. I, p. 99-100: 'Nu sal de mensche sijn een ghemeyn mensche, ende sal sine ghedachte besitten alsoe een coninc sijn rijcke besit: dat de ghedachte altoes nederkeerende si tote allen duechden, opdat hi draghe een volcomen ghelijc der vrochtbarigher eenicheyt Gods, die sonder onderlaet uutfloeyende es na persoonlijcheiden met allen gaven tot alre creaturen noodt. Ende hi zal zonder onderlaet weselijc inhanghende sijn met diere selver ghedachten, op-dat hi overformt ende overbeelt werde in die afgrondighe claerheyt, ghelijc den godlijcken persoonen, die in elcken oghenblicke verwielen in dat afgrondighe wesen, ende overvloeyen in ghebrukene; nochtans sijn sij eewelijcke uutflietende ende werkende na den ondersceede inder vrochtbarigher natueren... die eedele ghemeyne mensce dat es de ghelijcste, want hi vliet ute met allen duechden, ende hi es ghelijc Gode die ute vloeyt met allen gaven: ende hi blivet in een eewich ghebrucken, ende es met Gode boven alle gaven' (trad. J.A. Bizet, *Ruysbroeck, Œuvres choisies*, Paris, 1947; trad. bën., t. 2, c. 43, p. 195-6).

⁹⁸ Grégoire le Grand, *Ep. ad Anastasium*, PL 77, col. 763-764. Pour l'étude de ce modèle, D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler* (Regensburg, 1969), I. Teil, p. 29-117.

⁹⁹ S. Bernard, *In Ass. Mariae*, S. 3,3, PL 183, 423 A: 'Bonum acquirit gradum, qui bene ministraverit, forte meliorem qui bene vacaverit Deo, optimum qui profectus est utroque'; *In Cant.*, S. LI, PL 183, 1025D-1026A. Guillaume de St-Thierry, *Ep. aur.*, PL 184, 311D-312A: '...longe supra vos virtutem eorum suscipientes et gloriam admirantes qui ambidextri fortissimi sicut Aod, ille iudex Israel, qui utraque manu utebatur pro dextera (et) quamdiu licet, devotissime intus vacare amanti caritati contemplandae veritatis; et cum necessitas vocat, vel officium trahit, promptissime se foras mufuant, pro veritate adimplendae caritatis'; *Super Cant.*, PL 180, 507A-B: '...Maneat semper intus caritas veritatis cum exire cogitur in aliena necessitas caritatis'.

s'appuyer implicitement sur Guillaume de Saint-Thierry qui a développé à plusieurs reprises la relation entre la vie intratrinitaire, la contemplation et l'action¹⁰⁰, Hadewijch est la première à avoir donné à ce thème sa forme paradoxale de l'agir dans le non-agir, correspondant à l'activité et à la fruition des Trois Personnes divines.

Quelles qu'aient été les relations de Ruusbroec avec les béguines de son époque, le prieur a été fortement marqué par les œuvres de leurs devancières du 13^e siècle. Chez elles, il a trouvé le récit d'une expérience spirituelle intensément vécue dans une perspective du retour à son être idéal en Dieu dans la ressemblance, dans la participation au flux et au reflux de la vie intra-trinitaire. Elles ont façonné avant lui un vocabulaire dont il a affiné la technicité, elles lui ont fourni un répertoire d'images qu'il a intégrées à une théologie trinitaire plus développée, plus systématique dans la mesure où elle englobe tous les stades de la vie humaine et du développement spirituel. Enfin, elles l'ont introduit (ou établi plus fermement) dans l'univers de la mystique cistercienne et victorine du 12^e siècle, et par-delà à leurs sources patristiques latines et grecques.

Choulex, Genève (Suisse)

¹⁰⁰ Guillaume de St.-Thierry, *Super Cant.*, PL 180, 519C-D ; 521D-522A ; 528D-529AB. Guillaume met les deux vies en relation avec la Trinité comme modèle, *exemplar* ; l'action s'ordonne sur la vision et s'exerce par la conformité avec le Verbe. Cf. P. Verdeyen, *art. cit.*, OGE, 51 (1977), p. 10-19 ; t. 53 (1979), p. 369-370.

JAMES A. WISEMAN, O.S.B.

MINNE IN DIE GHEESTELIKE BRULOCHT

INTRODUCTION

All of us probably have a favorite passage from the works of Ruusbroec. Mine is that line from *Seven Steps in the Ladder of Spiritual Love* where Ruusbroec writes that the Holy Spirit cries out within us: 'Love the Love which loves you eternally' (*Mindt de Minne, die u eeweleec mindt*)¹. *Minne* will accordingly be the theme of this contribution, which will summarize the principal results of my doctoral research on the terminology of *minne* in what is generally considered Ruusbroec's masterplace, *The Spiritual Espousals* (*Die gheestelike brulocht*)². Before turning to his own work, however, it is worth recalling how frequent was the terminology of *minne* in the writings of other Flemish and German mystics of the Middle Ages.

East of the Rhine, the thirteenth-century mystic Mechtilde of Magdeburg used the term frequently in *The Flowing Light of the Godhead*, writing at one point that 'this book has been begun in *minne* and will end in *minne*'³. In the Low Countries, a contemporary of Mechtilde was Beatrice of Nazareth. She wrote in Middle Dutch an autobiographical work of which only one section has come down to us in a manuscript written in her own language (the remainder having been preserved only in Latin translation). That one section is the relatively self-contained treatise entitled *Seven Ways of 'Minne'*, in which she treats such themes as the love of God for his own sake, the passive resting in God of a soul caught up in love of him, and the 'storm of *minne*' which at times rages in the soul.

Mention should also be made of another thirteenth-century mystic, Hadewijch of Antwerp, for in her writings, too, references to *minne* are frequent and central. Tanis Guest, who in 1975 published the results of

¹ Jan van Ruusbroec, *Werken*, vol. 3: *Van seven trappen in den graed der gheesteleker minnen* [plus six other of his treatises], ed. L. Reypens, S.J. & M. Schurmans, S.J., 2nd ed., rev. (Tielt, 1947), p. 268, lines 9-10.

² James A. Wiseman, O.S.B., '*Minne* in *Die gheestelike brulocht* of Jan van Ruusbroec' (S.T.D. dissertation, The Catholic University of America, 1979).

³ Cited by Grete Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg* (Munich, 1926; reprint ed., Darmstadt, 1966), p. 74.

her research into the meaning of *minne* in some of Hadewijch's poetry, concluded that 'Minne in its basic meaning is Hadewijch's name for the all-powerful being she adored, probably best understood as God in His aspect of Love; but it is a concept of many and varied nuances, under which may be subsumed her own relationship with that being, and also herself both as lover and beloved of it'⁴.

What is here said of *minne* in Hadewijch's poetry — that it is a term of many and varied nuances — is likewise true of *minne* in Ruusbroec, who was strongly influenced by the writings of Hadewijch⁵. Inasmuch as one scholar has gone so far as to claim that in Ruusbroec's use of the terminology of *minne* his 'entire mystical teaching...is mirrored'⁶, an attentive study of this usage should enhance our understanding of all that the mystic wrote.

I. 'MINNE', 'LIEFDE', AND 'KARITATE'

One helpful approach for comprehending the full significance of *minne* for Ruusbroec is to study it in its distinction from and relationship to two other terms, *liefde* and *karitate*, which, like *minne*, could also be translated into English by the one word 'love'. To avoid confusion, these three terms and any related adjectival and adverbial forms will be left in the original Middle Dutch in quotations from Ruusbroec's text; these quotations will be given in my own English translation from the edition published by the Ruusbroecgenootschap in 1944.

'Minne' and 'Liefde'

As is noted in the Verdam dictionary of Middle Dutch, *minne* was the term regularly used in the medieval period to signify 'religious love; love of one's neighbor; Christian love: the love coming from or directed to God, Christ, the Holy Virgin, the saints'; this remained the case up to the sixteenth century, when the use of *minne* began to be infrequent, until finally it was replaced by the noun *liefde* except in a few compound nouns and dialectal expressions⁷. Verdam gives no reason for this

⁴ Tanis Guest, *Some Aspects of Hadewijch's Poetic Form in the 'Strofische Gedichten'*, *Bibliotheca Neerlandica extra Muros*, no. 3 (The Hague, 1975), p. 14.

⁵ For a concise treatment of this influence, see Stephanus Axters, O.P., *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, 4 vols. (Antwerp, 1950-60), 2:270-72.

⁶ Bernhard Fraling, *Mystik und Geschichte: Das 'ghemeyne leven' in der Lehre des Jan van Ruusbroec* (Regensburg, 1974), p. 180.

⁷ E. Verwijs, J. Verdam, et al., *Middelnederlandsch Woordenboek*, 11 vols. (The Hague, 1885-1941), 4: col. 1622.

replacement, but the basic reason was likely the same as that pointed out by the German philosopher Josef Pieper for the abandonment of the cognate term *Minne* in the German language. He writes that in medieval German poetry as well as in general, nonpoetic usage, *Minne* was the usual word for love, signifying

not only man's devoted love for God, but the solicitude accorded those in need of help, and the love between man and woman. But by the year 1200 Walther von der Vogelweide was already complaining that 'many a false coin is struck' with the image of *Minne*. The word remained in use for quite a while; but the progressive vulgarization of its meaning had the consequence that employing it 'became impossible'. Then it was extinguished with a kind of fierceness; it was even replaced in already printed books by pasting the word *Liebe* over it⁸.

Thus, in modern Dutch and German the usual words for love are *liefde* and *Liebe*. For Ruusbroec, on the other hand, *liefde* has a severely restricted range of meaning. To make clear the nature of that restriction, something must be said briefly about his anthropology. For Ruusbroec, one level of human reality is 'the heart', by which he understands the source of bodily life, from which flow all bodily activities and the operations of the five senses. Another level is that of 'the higher powers' of memory, understanding, and will, and a third and last level is that of 'the unity of the spirit', that is, the 'topmost' or 'inmost' level of our being where the higher powers have their source and where the human spirit is held in existence by being directly united with God. For our present purposes, the important point is that Ruusbroec restricts his use of the terminology of *liefde* to the realm of 'the heart'.

For example, when in book two of the *Espousals* Ruusbroec writes of Christ's coming as a bridegroom into 'the heart', he describes one of the states experienced by the person visited as a state of 'felt *liefde*'. This *liefde*, he says, 'passes through a person's heart and the desiring power of the soul. This desiring *liefde*, accompanied by a felt savor of the heart, can be had by no one unless he is inward of mind. Felt *liefde* and *minne* is

⁸ Josef Pieper, *About Love*, trans. Richard and Clara Winston (Chicago, Franciscan Herald Press, 1974), p. 6. This book appeared originally under the title *Über die Liebe* (Munich, 1972). As his sources for this information about the word *Minne*, Pieper refers to Hermann Paul, *Deutsches Wörterbuch*, 4th ed., rev. by Karl Euling (Halle, 1935) and Kluge-Götze, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 11th ed. (Berlin, 1934), p. 392. Further information about the etymology and eventual disuse of the term in German can be found in Dorothea Wiercinski, *Minne: Herkunft und Anwendungsschichten eines Wortes* (Cologne and Graz, 1964).

a desirous, savoring delight which one has toward God as toward an eternal good in which all good is encompassed'⁹.

There are many similar passages in the *Espousals*, all of which point to *liefde* as the affective aspect of love in the realm of 'the heart'. *Liefde* is clearly not radically separate from *minne*, for in the passage just quoted and in several others Ruusbroec speaks of them synonymously: 'Felt *liefde* and *minne* is a desirous, savoring delight which one has toward God...'. But it is *only* in this context that he uses the terminology of *liefde*, whereas *minne* is by no means thus limited in significance, as will become more and more evident in the course of this paper.

'Minne' and 'Karitate'

There is likewise a clear distinction, though not a radical separation, between *minne* and *karitate*. To indicate the nature of the relationship between these two terms, I would first like to refer to the theme of the contribution of Dr. Mommaers, namely, the simultaneity of blissful repose and virtuous activity in Ruusbroec's mysticism. This theme is found not only in the *phrase clef* which was the starting point for Dr. Mommaers' study, but also in the following lines from the same second book of the *Espousals*:

Thus is a person made righteous and goes to God with interior *minne* in eternal activity, and enters into God with blissful inclination in eternal rest and remains in God, and nevertheless goes out to all creatures in communal *minne* in virtues and works of righteousness. And this is the highest level of the interior life. All persons who do not possess rest and activity in one and the same exercise have not received this righteousness¹⁰.

In other words, just as Ruusbroec at one point writes of God as 'a flowing, ebbing sea' which ceaselessly flows out toward all of his beloved creatures according to their needs and merits and at the same time ebbs back again, drawing these creatures to himself and to the intimacy of his own life¹¹, so, too, is the Christian to go out to all creatures in active

⁹ Jan van Ruusbroec, *Werken*, vol. 1: *Het rijke der ghelieven & Die gheestelike brulocht*, ed. J.B. Poukens, S.J. & L. Reypens, S.J., 2nd ed., rev. (Tielt, 1944), bk. 2, p. 153, lines 20-25. Since all quotations from this treatise will be taken from this edition, future references will appear according to the following format: *Br.*, 2:153,20-25, where the first item gives an abbreviated form of the title of the treatise, the second indicates from which of the three 'books' of the treatise the quotation is taken, the third indicates the page in this particular edition, and the fourth indicates the lines.

¹⁰ *Br.*, 2: 227, 19-27.

¹¹ *Br.*, 2: 185,9-34. Ruusbroec's references to God's 'flowing forth' and 'flowing back' (*uutvloeyen* and *wedervloeyen*) sound very Neoplatonic. It would, however, be very

concern for their true welfare and at the same time to enter into God 'with blissful inclination in eternal rest'. In the passage just quoted, Ruusbroec characterizes the movement outward to others as occurring 'in communal *minne*', that is, in love toward all in common. Generally, however, Ruusbroec uses the term *karitate* when he writes of our going forth to others 'in virtues and works of righteousness'. One of numerous passages which illustrate this usage is the following, from his treatment of the gift of understanding in book two of the *Espousals*:

We eternally retain a likeness to God in the light of grace or of glory, where we possess ourselves actively in *karitate* and in virtues, and we retain unity with God above our activity in the nakedness of our spirit in the divine light, where we possess God in rest, above all virtues. For *karitate* must eternally work in the likeness, and unity with God is to rest forevermore in blissful *minne*. And this is what it means to practice *minne*¹².

It appears, then, that Ruusbroec does not make a radical separation between *minne* and *karitate*. When writing of the active, outward-tending aspect of the Christian life, he sometimes attributes the principle of such virtuous activity to *karitate*, sometimes to *minne*, regardless of whether or not the latter term is qualified as 'communal *minne*' (*ghemeynre minne*)¹³. He also at one point writes of *karitate* as 'created *minne*' (*ghescapene minne*), a term which indicates that *karitate* is limited to the created order in a way that *minne*, in its fullest sense, is not¹⁴.

But if there is not a radical separation between the two terms, there is nevertheless a clear distinction, for when one turns to the other pole of the work-rest dialectic, the pole of blissful rest in God, Ruusbroec often writes that this rest is 'in *minne*' or 'in blissful *minne*' (*ghebrukelijcke minne*), but never that it is 'in *karitate*'. The obvious conclusion to be drawn from these facts is that *minne* is a far broader reality than *karitate*, which itself is but one form or aspect of *minne*, namely, *minne* insofar as it is active and 'outgoing', manifesting our love for God and for neighbor in the created order through all kinds of virtuous behavior. Beyond this there is the more passive, 'in-flowing', restful aspect of love, whose main

simplicistic to regard his work as a mere echo of Neoplatonism, despite certain similarities in language. On this point see, e.g., Leonce Reypens, S.J., 'Ruusbroec's mystieke leer', in *Jan van Ruusbroec: Leven, Werken*, ed. Ruusbroecgenootschap (Mechelen, 1931; Amsterdam, 1931), p. 154, n. 1.

¹² *Br.*, 2: 216, 23-31.

¹³ A particularly clear instance of the occasional interchangeable use of *karitate* and *minne* can be found in *Br.*, 2: 216, 23-33 together with *Br.*, 2: 217, 7-9.

¹⁴ *Br.*, 1: 111, 7.

goal is blissful union with God; for this aspect Ruusbroec reserves the term *minne*, either by itself or as qualified by the adjective 'blissful'.

II. 'THE STORM OF "MINNE"'

Having examined something of the interrelationship among the three terms *minne*, *liefde*, and *karitate*, we can now turn to a more detailed study of the term *minne* itself as it appears in *The Spiritual Espousals*. Already in the introduction to this study mention was made of the expression 'the storm of *minne*' in the writings of Beatrice of Nazareth. Ruusbroec uses the same expression in the *Espousals*, and the principal passage where he does so reveals something altogether fundamental about his understanding of *minne*. In book two of the treatise, in the section which describes the coming of the Bridegroom into the inmost part of the human spirit, Ruusbroec describes the passionate desire which a truly loving person has for union with God. He writes, for example, of 'an eternal hunger which will nevermore be satisfied' and of 'an interior craving and striving' of the human spirit for God as the 'uncreated good'¹⁵. This striving gives rise to a struggle which the mystic describes in the following way:

In this storm of *minne* two spirits struggle — the Spirit of God and our spirit. God, by means of the Holy Spirit, inclines toward us, and hereby we are touched in *minne*. And our spirit, by means of God's working and the *minnende* power, inclines and impels itself toward God, and hereby God is touched. From these two there arises the struggle of *minne*: in that deepest meeting and in the most interior and sharpest encounter, each spirit is indwelt by *minne*. These two spirits, that is, our spirit and God's Spirit, shine and cast light one upon the other, and each reveals to the other its face. This makes the spirits strive for each other in *minne* after the manner of spouses. Each requires of the other what it is, and offers to the other and invites it to accept what it is. This makes the *minnende* person lose himself in the other... Thus God's touch and our striving in *minne* become a onefold *minne*. Here the person is possessed by *minne* in such a way that he must forget himself and God and knows nothing except *minne*. Thus the spirit is consumed in the fire of *minne* and comes so deeply into God's touch that it is conquered in all its striving and comes to nought in all its works; it exhausts itself and itself becomes *minne* above all exercises of devotion and possesses the inmost part of its creaturehood above all virtue, there where all creaturely activity begins and ends. This is *minne* in itself, the foundation and ground of all virtues¹⁶.

¹⁵ *Br.*, 2: 199, 7-10.

¹⁶ *Br.*, 2: 200, 9-201, 2.

In this powerful passage, two main points should be noted. First, what Ruusbroec calls the '*minne*-life' is, at this level, clearly something far different from that life of languid, gentle yearning for God that is, in the popular mind, often associated with 'love for God'. The terms that Ruusbroec here employs are almost entirely ones of fierce struggle: 'the storm of *minne*', 'the struggle of *minne*', 'the most interior and sharpest encounter', and a state of being 'consumed in the fire of *minne*', 'coming to nought' in all one's works. It seems, then, that in addition to speaking of the elements of outgoing, virtuous activity and of blissful rest in the Lord, we must add the note of passionate striving for union with God as still another essential moment in Ruusbroec's dialectic of love. This tripartite dialectic is, in fact, altogether explicit in several passages of the *Espousals*, such as the following lines from book two:

In the unity of the spirit there is a union of the highest powers, and here grace and *minne* abide essentially, above works, for this is the source of *karitate* and of all virtue. Here there is [1] an eternal flowing forth in *karitate* and in virtues, and [2] an eternal movement inward in an interior hunger for savoring God, and [3] an eternal abiding in onefold *minne*¹⁷.

It seems clear that whereas the outward movement is characterized by Ruusbroec as occurring 'in *karitate* and in virtues', both the movement back to God (as epitomized in 'the storm of *minne*') and the eternal resting in God occur 'in *minne*'. This points to the unitive aspect of *minne* as apparently being the most fundamental of all.

A second, and still more important point to be noted in Ruusbroec's description of 'the storm of *minne*' is the way in which what he elsewhere calls 'our *minne*' is caught up by and eventually comes to nought in the 'divine *minne*'. There is here no longer any felt distinction between the two, but only 'a onefold *minne*' (*eene eenvoldighe minne*). This suggests that, in the most basic and ultimate sense, *minne* is one and divine. From a theological perspective, this is in fact Ruusbroec's starting point and it is to this aspect of his understanding of *minne* that we now turn.

III. THE HOLY SPIRIT AS 'MINNE'

The fundamental place of the Holy Trinity in Ruusbroec's spiritual theology has been noted by many of his commentators, however great might be the differences among themselves in their interpretations of his

¹⁷ *Br.*, 2: 201, 15-21.

Trinitarian theology¹⁸. In writing about the Trinity, Ruusbroec regularly refers to the Holy Spirit as the *minne* of the Father and the Son. For example, in the first book of the *Espousals*, before writing about the manner of the Son's coming to us in the Incarnation, Ruusbroec briefly speaks of the Son according to his divinity: the Son is ceaselessly begotten by the Father; the Father creates, orders, and governs all things in and through the Son; the Son is the Wisdom of the Father. Ruusbroec next writes that both Father and Son 'breathe forth a Spirit, that is, a *minne*, which is a bond between them both and among all the saints and all good persons in heaven and on earth'¹⁹. In this passage the unitive role of *minne* is very pronounced: the Holy Spirit is not only the divinely personal love breathed forth by the Father and the Son, but is a bond uniting them to one another and uniting all good persons with them.

At the very end of the entire treatise, Ruusbroec returns to this theme. He there writes that 'the Father gives himself in the Son and the Son in the Father in a perpetual sense of contentment and in a *minlijc* embrace, and this is renewed constantly in the bond of *minne*, for just as the Father ceaselessly sees all things anew in the birth of the Son, so too are all things loved anew by the Father and by the Son in the flowing forth of the Holy Spirit'²⁰. Once more, then, the mystic emphasizes that the mutual love of the Father and the Son in the Holy Spirit embraces not merely the divine persons but all creatures as well; all are gathered up in the same bond, where it is not primarily a question of the creature's loving the divine persons, but first and foremost of God's loving us in a meeting whereby 'we are *minlijck* embraced by means of the Holy Spirit in eternal *minne*'²¹.

Of all the uses of the term *minne* in the *Espousals*, this designation of the Holy Spirit as the *minne* of Father and Son is the most fundamental. If the whole movement of Ruusbroec's thought can rightly be said to mirror his well-known image of God as a flowing, ebbing sea, then the study of any particular aspect of his mysticism should likewise begin at

¹⁸ See, e.g., Albert Ampe, S.J., *Kernproblemen uit de leer van Ruusbroec*, Studiën en tekstuutgaven van Ons Geestelijk Erf, vols. 11-13, vol. 11: *De grondlijnen van Ruusbroec's Drieënhedisleer als onderbouw van den zieleopgang* (Tielt, 1950), and also Paul Henry, 'La mystique trinitaire du bienheureux Jean Ruusbroec', *Recherches de science religieuse*, 39/40 (1951/52), 335-68 and 41 (1953), 51-75.

¹⁹ *Br.*, 1: 111, 25-27.

²⁰ *Br.*, 3: 248, 24-30.

²¹ *Br.*, 3: 248, 32-33.

the source — within the Godhead — from which all that is good flows forth and to which all returns. And there, within the Trinity, one finds an eternal dynamism of love, for in the mutual contemplation of the Father and his eternally begotten Son there issues forth a third person who is the very *minne* of them both.

In this doctrine of the Holy Spirit as the *minne* of the Father and Son, it is important that this not be understood as some kind of abstract definition of the third person of the Trinity or, indeed, as something applicable only to this person. To borrow a phrase from Viktor Warnach's study of *agapē* in the New Testament (a phrase used by him with special reference to the Johannine statement, 'God is love'), the significance of such an expression of identity is that 'God in his inmost being or, more exactly, in the deepest expression of his being by which he reveals himself to us, is *agapē*: creatively giving, merciful, saving, and unifying love'²². That Ruusbroec should 'limit' this identification to but one person of the Trinity (instead of simply saying 'God is love') is not of ultimate significance, for it is precisely as the love of the Father and of the Son that the Spirit is named *minne*. In fact, through this 'limitation' the mystic can bring out more clearly the fundamental unitive function of *minne*, inasmuch as the Holy Spirit is called the 'bond of *minne*' which unites not only the persons of the Trinity but all persons of good will.

This inner-Trinitarian *minne* is, moreover, not merely unitive in a general sense of the term, but in an intensely affective or joyful way, as is so beautifully said by Ruusbroec in the final section of the *Espousals*, when he writes that 'the Father gives himself in the Son and the Son in the Father in a perpetual sense of contentment and in a *minlijc* embrace'. As used of the Holy Spirit, the term *minne* thus clearly expresses what we might call 'the unitive-affective dimension of divine love', a dimension which is in no way limited to the persons of the Trinity but which extends from there to creation as well (even as St. Paul writes that 'God's love has been poured into our hearts through the Holy Spirit who has been given to us' [Romans 5:5]).

IV. THE FLOWING FORTH OF 'MINNE' TO ALL CREATION

Ruusbroec does, in fact, often write of the various ways in which God's love for us becomes manifest. Not only did God create us out of

²² Viktor Warnach, *Agape: Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie* (Düsseldorf, 1951), p. 482.

love, but he 'inclines to every creature individually and bestows gifts and enflames with *minne* each one according to his excellence and according to the state in which he was established and chosen...' ²³. Of all these gifts, the most wonderful was the sending of the Son as our teacher, savior, and redeemer. Ruusbroec often writes of the love which Christ had for all in common, as when he says that 'Christ had nothing properly his own, but everything in common: body and soul, mother and disciples, cloak and tunic. He ate and drank for our sake; he lived and died for our sake' ²⁴. Indeed, it was above all in his death that Christ's *minne* was revealed. Ruusbroec several times writes that Christ died for us 'out of *minne*' ²⁵, and in the following passage portrays in greater detail just what this meant:

Christ lowered himself and gave his bodily life into the hands of his enemies, and he was denied and abandoned by his friends in such need. And from his nature there was taken all consolation both from without and from within, and upon it was placed misery and pain and scorn and oppression and burden and the price of redeeming all sins according to justice; and he bore this in humble patience. And he wrought the strong works of *minne* in this state of abandonment and thereby purchased and gained our eternal heritage ²⁶.

Such a passage clearly shows that Ruusbroec does not see God's *minne* for us as merely some kind of effortless emanation from the Godhead, leaving the divine persons essentially uninvolved in the historical dimension of that 'flowing forth' of love. On the contrary, the mystic here emphasizes that Christ's *minne* required the giving of himself in agonizing abandonment and painful death. This sacrificial, self-giving aspect of the 'strong works of *minne*' must not be overlooked if we are to attain a true understanding of just what those works involved.

V. CONCLUSION: TRANSFORMATION IN GOD

'Our "Minne"' and 'God's "Minne"'

Of all the gifts which God has lovingly given us, one of the most important is the gift of *minne* itself. Echoing St. Paul, Ruusbroec writes at one point that God 'has poured his grace and his *minne* into our souls' ²⁷, and again that God wills to visit us 'with a rich outpouring of

²³ *Br.*, 2: 194, 25-28.

²⁴ *Br.*, 2: 189, 31-34.

²⁵ *Br.*, 1: 115, 18 and *Br.*, 1: 121, 11.

²⁶ *Br.*, 2: 177, 14-24.

²⁷ *Br.*, 2: 154, 21-22.

his fathomless *minne*, for he wishes to dwell in bliss in the *minnende* spirit'²⁸. Ruusbroec's references to God's dwelling in us and our dwelling in him allow us to conclude that ultimately *minne* is God's gift of himself, but there are enough passages in the *Espousals* where the mystic makes an explicit distinction between 'our *minne*' and 'God's *minne*' to prevent us from understanding *minne* in a purely univocal sense. The reality is more nuanced than that²⁹. Moreover, Ruusbroec is not particularly concerned about trying to explain just how our love is taken up and transformed into God's love. His focus is rather on what we might call a phenomenology of the mystical life, and in such passages as his description of 'the storm of *minne*' referred to earlier in this paper he concentrates on the experienced fact of this transformation, not on its theological explanation³⁰.

It is above all in the third book of the *Espousals* that Ruusbroec writes of this transformation in terms which, if taken out of context, might sound dangerously close to pantheism. He says, for example, that in the essential unity of God 'all interior spirits are one with God in *minlijc* immersion and are that same one which the being is in itself according to the mode of blessedness'³¹. Other passages in the same third book,

²⁸ *Br.*, 2: 208, 13-15.

²⁹ In his excellent book *About Love* (referred to above in n. 8), Josef Pieper discusses the many interrelated meanings of the term 'love'. It would be relatively easy to show that Ruusbroec uses the term *minne* in all the senses which are mentioned in the following passage from Pieper's book:

'If according to the many voices of language love is both something that we 'practice' and do as conscious actors, and also something that comes over us and happens to us like an enchantment; if on the one hand it is an emotion directed toward possessing and enjoying, and on the other hand a gesture of self-forgetful surrender and giving which precisely 'does not seek its own advantage'; if it is a turning toward someone, possibly God, or other human beings..., but possibly also toward the manifold good things of life...; if, finally, it is an act that is ascribed to God Himself and even in a certain sense is said to be identical with Him ('God is love') — if all this is so, does it not seem rather improbable that any kind of common element can be assumed to lie behind all these phenomena?' (Josef Pieper, *About Love*, p. 18).

³⁰ The difficulty of attempting any explanation of this kind is indicated by Gérard Gilman, S.J., in his widely acclaimed work on charity in moral theology, where he writes:

'Charity somehow transfers trinitarian love into us, or rather transfers us into it. And when we love someone with charity, we enter with him into a communication like to that of the Father with the Son, or of the Father and the Son with the Spirit...

It is obvious that this divine love bestowed on us becomes our own in some real manner, and so incurs a limitation, although at the same time retaining its infinity. It is useless to try to enclose in our concepts this love whose one pole is so closely in contact with God that it is God Himself, while its other pole is identified with our love' (Gérard Gilman, S.J., *The Primacy of Charity in Moral Theology*, trans. from the second French ed. by William F. Ryan, S.J., and André Vachon, S.J. [Westminster, Md., 1959], p. 157).

³¹ *Br.*, 3: 239, 20-24.

however, make it quite clear that Ruusbroec understands this *minlijke* identity with the divine to be on the level of consciousness and not on the level of ontological identity. Thus he writes at one point that the divine brightness is so great 'that the *minnende* beholder neither sees nor feels in his ground, wherein he rests, anything but an incomprehensible Light. And according to the simple void which embraces all things, he finds and feels himself to be that same Light with which he sees, and nothing but that'³². As Albert Deblaere of the Gregorian University has written of the teaching of the Flemish mystics in general, 'As a being [the soul] remains distinct from God. But as consciousness it is caught up into the blissful enjoyment of God through God... The terms which designate this mystical experience and contemplation — "above created mode", "superessential", "with the Light in the Light", "of God with God" — seem to point to this significance and could otherwise scarcely have an intelligible content'³³.

Ruusbroec's Exemplarism

There is but one further point to be made about Ruusbroec's understanding of this kind of felt identity with God. In the third book of the *Espousals* he writes that truly contemplative persons 'see and feel and find themselves, by means of [the] divine light, to be the same simple ground, according to their uncreated aspect, from which the brightness shines forth'³⁴. And a few lines later he adds that 'contemplative persons thus attain their eternal image to which they are made and they contemplate God and all things without distinction in a simple vision in divine brightness'³⁵.

These references to a creature's 'uncreated aspect' and 'eternal image' are an expression of theological exemplarism, according to which we have and *are* a being in God prior to our creation in time. The Scriptural roots of this doctrine are found in such well-known texts as Genesis 1:26-27 (where it is said that man is created in the image of God); Colossians 1:15-16 (where it is said that all things have been created in, through, and for Christ, who is himself the image of the invisible God); and the opening verses of John's Gospel (where all things are said to come into

³² *Br.*, 3: 242: 10-15.

³³ Albert Deblaere, *De mystieke schrijfster Maria Petyt (1623-1677)* (Ghent, Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde, 1962), pp. 80-81.

³⁴ *Br.*, 3: 246, 17-21.

³⁵ *Br.*, 3: 246, 29-32.

being through the Word and to be life in the Word). Exemplarism is prominent in the writings of Augustine and Anselm, and in Thomas Aquinas it finds expression in the statement that in one sense things 'are in God through their own intelligible natures, which in God are the same as the divine essence. Hence things, as they exist in God in that way, are the divine essence'³⁶. Moreover, Jozef Van Mierlo has shown that exemplarism was a doctrine common in the Low Countries as early as the end of the twelfth century, so much so that among the beguines 'the doctrine of divine exemplarism already dominated [their] entire life'³⁷.

As regards Ruusbroec's expressions about a mystic's felt oneness with God, this background of exemplarism means that it is not really a matter of attaining such union for the first time, but rather of returning to a oneness that was ours primordially. And just as one's whole being is so taken up into God that the mystic 'feels himself to be that same Light with which he sees, and nothing but that', so, too, it is no longer a question of 'our *minne*', for this, which had been poured into our heart by God, has now fully returned to its divine source and become one with it in a union which is experienced as 'beyond distinction' (*boven ondersceet*). At this level, *minne* is 'God's *minne*', the Holy Spirit, enfolding the true contemplative in the same divine love which is the bond between Father and Son and the font from which all creation has come forth.

Reunion with God

It should now also be clear that the most basic aspect of *minne* in all its forms is the unitive. Ruusbroec's exemplarism allows an even further precision, for it is not so much a question of our coming into union with God for the first time as rather of our being reunited with that 'flowing, ebbing sea' from whom we once came forth. Paraphrasing Paul Tillich, Josef Pieper writes that love 'is not so much the union of those who are strangers to one another as the *reunion* of those who have been alienated from one another. But alienation can exist only on the basis of a pre-existing original oneness'³⁸. That 'pre-existing original oneness' is very

³⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia. 18, 4, ad 1, in *Summa Theologiae*, 60 vols., trans. Dominicans from English-speaking provinces of the Dominican Order (New York, n.d.; London, n.d.), 4: 127, 129.

³⁷ Josef Van Mierlo, 'Over het ontstaan der Germaansche mystiek', *Ons Geestelijk Erf*, 1 (1927), 33.

³⁸ Josef Pieper, *About Love*, p. 15. Pieper's reference to Tillich is to his *Love, Power, Justice* (New York, 1954), p. 25.

evident in *The Spiritual Espousals*, and it is the most excellent role of divine *minne* to draw us back to this, to what Ruusbroec describes at the end of his treatise as 'that modeless being which all interior spirits have chosen above all things,... the dark stillness in which all *minnende* become lost'³⁹.

Washington

³⁹ *Br.*, 3: 249, 17-19.

PAUL MOMMAERS

UNE PHRASE CLEF DES
NOCES SPIRITUELLES

Il y aura bientôt quinze ans, j'ai lu pour la première fois les *Noces Spirituelles* de Ruusbroec. Depuis lors, j'ai relu l'ouvrage je ne sais combien de fois. J'en ai même fait, ainsi que de l'ensemble de l'œuvre du Maître brabançon, un objet de recherche scientifique — c'est dire que j'ai décortiqué, analysé, comparé, synthétisé... Eh bien, je constate qu'après ces lectures réitérées et tant de travail objectivant, je ne puis ouvrir ce livre sans qu'il me prenne. Des années de cohabitation n'empêchent pas que ces *Noces* continuent à me fasciner et à m'émouvoir.

Mais, malheureusement, voici qu'un doute se fait entendre dans la conscience du chercheur attiré que je suis devenu : ce plaisir, cette émotion ne sont-ils tout de même pas le signe d'un manque de sérieux et de distance critique ? Question d'autant plus pressante que d'une part je ne rencontre pas, parmi mes collègues professionnels, beaucoup de gens qui partagent cet enthousiasme persistant et que, d'autre part, je dois reconnaître qu'en tant que lecteur captivé des *Noces Spirituelles* je cède à deux faiblesses. En premier lieu, je n'arrive pas à me préoccuper de la table des matières. Cela signifie que je n'aborde pas ce livre en commençant par le commencement, mais en plongeant dedans quelque part au milieu (j'ai quelques trempains préférés comme on verra). Je ne lis pas de façon progressive et systématique, me demandant toutes les trois pages où l'on se trouve exactement sur l'échelle de l'ascension spirituelle. Je nage plutôt — tantôt dans la direction de 'la vie active', tantôt dans celle de 'la vie dans la contemplation de Dieu'. Et si jamais il m'arrive d'entrer dans ce livre par la porte officielle — 'la vie active' — je suis comme ces adeptes de Racine ou ces familiers de Shakespeare qui, assistant pour la cinquantième fois à Phèdre ou Hamlet, jouissent d'autant plus des premières scènes qu'ils y voient déjà ce qui ne sera représenté qu'après l'entracte. En second lieu, je ne m'arrête guère à ce qui, selon pas mal d'historiens et de commentateurs, caractériserait Ruusbroec, à savoir son aspect spéculatif. Que ce soit le périple néoplatonicien ou pseudodionysien, qu'il s'agisse de préexistence, d'exemplarisme ou des relations intratrinitaires, tout cela intéresse bien, en passant, un certain penchant en moi pour l'architecture, mais ne me concerne pas en tant que lecteur

actuel de Ruusbroec. Je ne peux voir dans les spéculations du 'spéculatif du Nord' qu'une sorte de bâtisse intellectuelle qui abrite et risque de cacher des chambres intérieures où il se passe quelque chose, où palpiter 'la vie vivante' (*dat levende leven*).

Mais qu'est-ce donc qui, dans ces *Noces* mystiques écrites au 14^e siècle, réussit à chaque coup à s'emparer d'un lecteur non-mystique du 20^e? Qu'est-ce qui fait que spontanément on perd de vue l'aspect ascensionnel et spéculatif de ce livre? La réponse est extrêmement simple: c'est l'éblouissante description de l'expérience d'union amoureuse. Expérience qu'on ne peut que reconnaître comme vraie — au sens où l'on reconnaît la vérité des Héloïse, Béatrice, Werther — et qui justement est partout présente dans les *Noces*. Plus on lit l'ouvrage, plus on se rend compte que ce phénomène humain par excellence — la rencontre de deux personnes dans l'amour — n'est pas seulement l'unique substance de l'ouvrage mais qu'elle en infuse chaque page. Ruusbroec n'a qu'une seule chose à dire dans tout ce qu'il dit.

Le dessein du travail présenté ici est le suivant: je cherche des appuis pour ma façon de lire les *Noces*¹. Je veux les chercher dans le seul endroit où l'on en trouve de valables: dans le texte même. Cette recherche comportera deux parties. On examinera d'abord la façon dont Ruusbroec qui, plus encore dans les *Noces* qu'ailleurs, fait preuve d'un remarquable talent de systématisation, construit son exposé au livre II ('la vie dans le désir de Dieu'). En second lieu on examinera l'hypothèse de la phrase-clef. Et par phrase-clef on entend ceci: dans un passage d'allure très synthétique et purement *descriptif* Ruusbroec ramasse tout son livre. A telle enseigne que chacun des éléments qui composent cette phrase est à l'œuvre dans chacune des parties de l'ouvrage.

A. L'exposé de 'la vie dans le désir de Dieu' (livre II)

Avec le livre II qui traite de 'la vie dans le désir de Dieu' (*dat ander leven*), Ruusbroec entre dans le vif du sujet. En effet, c'est ici qu'il commence à décrire les états spécifiquement mystiques: 'Au milieu de la nuit, c'est-à-dire quand on y pense et compte le moins, un appel spirituel retentit dans l'âme: "Voyez, l'Époux vient, sortez à sa rencontre"' (B 231, W 143). Comme dans les livres I et III, l'exposé se développera en quatre parties, suivant fidèlement les quatre éléments du verset évangélique: 1. 'voyez' (B 233-39, W 144-49); 2 + 3. 'L'époux vient, sortez'

¹ Nous citons l'excellente traduction de J.-A. Bizet, *Ruusbroeck. Œuvres choisies* (Paris, 1946). Le texte moyen-néerlandais est celui des *Werken*, I (Tielt, 1944).

(B 241-302, W 149-201); 4. 'A sa rencontre' (B 303-347, W 201-238). Et le lecteur de suivre allègrement cet excellent fil conducteur, heureux de voir comment la vie spirituelle se développe progressivement. Heureux de pouvoir ainsi la comprendre.

Mais dans la quatrième partie du livre ('A sa rencontre'), il se passe quelque chose de déroutant. Ruusbroec commence par indiquer que '...cette rencontre du Christ avec nous, s'effectue de deux manières, à savoir avec intermédiaire et sans intermédiaire' (B 304, W 202). Le lecteur s'attend donc à pouvoir suivre le progrès depuis la rencontre 'avec intermédiaire' jusqu'à celle, supérieure, qui se fera 'sans intermédiaire'. Attente si puissante chez l'éditeur moderne qu'il n'a pas hésité à introduire des titres qui devraient faire rentrer cette quatrième partie dans le système 'avec intermédiaire — sans intermédiaire'.

Mais voici que le Maître de Groenendael trompe cette attente en bousculant son propre schéma. Et cela de deux façons. Premièrement, il ne traite pas d'abord de la rencontre 'avec intermédiaire' pour parler ensuite de la rencontre 'sans intermédiaire' mais, commençant par la 'rencontre... selon la seule nature et sans intermédiaire' (B 304, W 202), il va, jusqu'à la fin de cette quatrième partie, passer tout le temps de l'une à l'autre sorte de rencontre, sans du tout respecter l'ordre des titres modernes. Il ne parle à aucun moment séparément de l'une ou de l'autre, mais traitant de la première il passe aussitôt à la seconde et inversement. Après avoir fait ainsi la navette non moins de quatre fois en sept pages (B 304-310), il introduit un grand passage synthétique (B 310-311) où le même va-et-vient recommence, mais de façon plus nerveuse encore. Il y paraît donc que l'auteur mystique, du moment qu'il parle en tant que mystique, ne peut traiter de ce qui 'précède' qu'en traitant en même temps de ce qui 'suit'. Il lui est d'autre part impossible de parler du plus 'élevé' (le 'sans intermédiaire') sans du même coup s'occuper de l'humble 'vie active'. Ne faut-il pas que le lecteur du texte mystique essaie d'adopter une souplesse pareille?

En second lieu, juste après ce passage synthétique, Ruusbroec se permet une autre dérogation significative à l'exposé systématique. Il fait un retour en arrière inattendu et, à première vue, aussi inutile qu'encombrant. En effet, il nous propose tout à coup un résumé de tout ce qui précède, aussi bien au niveau de 'la vie active' que de 'la vie dans le désir de Dieu'. Il lui faut une bonne quinzaine de pages pour cela (B 311-27, W 209-22). Mais s'agit-il là d'une simple reprise dans le cadre des 'dons du Saint-Esprit'? Il paraît que non. Ce que l'auteur fait ici, c'est une véritable *relecture*. Se plaçant au point de vue de l'expérience décrite

p. 310-311, il fait la revue de 'chacune de nos œuvres' parce que c'est de là seulement qu'on découvre ce que sont vraiment ces œuvres. Qu'il s'agisse des vertus de 'la vie active' ou des réactions intérieures de 'la vie dans le désir de Dieu', tous ces intermédiaires se révèlent maintenant comme liés organiquement à la rencontre 'sans intermédiaire'. Pour le mystique, les œuvres précédentes ne sont donc pas seulement des préparations à l'union, elles en font partie intégrante. Il ne dépasse jamais les intermédiaires, il constate leur transparence. Le lecteur qui ne verrait dans 'la vie active' qu'une succession d'œuvres, n'irait-il pas à l'encontre de la perspective adoptée par l'auteur même?

B. *La phrase clef*

Voilà donc deux procédés de l'auteur lui-même qui justifient une lecture des *Noces* non pas progressive mais rayonnante. Mais regardons de près maintenant la phrase clef : à quel moment des *Noces* est-elle située ? Quelle en est la structure ? Qu'est-ce qu'elle signifie et peut-elle en effet guider notre lecture ?

Elle est mise pour ainsi dire en exergue à un passage qui constitue manifestement le sommet du livre II, décrivant 'la vie intérieure' (*dat innighe leven*) pleinement épanouie : B 331₁₈-332₃₆ ; W 226₁₄-227₂₄. (On remarquera l'inclusion de 'une vie intérieure selon la justice' et 'Or c'est là le sommet de la vie intérieure'). Il saute d'ailleurs aux yeux que tout ce passage ne fait qu'explicitier la phrase ainsi mise en évidence.

Voici donc la phrase en question :

Dieu vient sans cesse en nous avec intermédiaire ou sans intermédiaire, il nous presse de jouir et d'agir, et de telle sorte qu'une attitude ne soit pas empêchée par l'autre mais plutôt renforcée toujours (B 331₂₀₋₂₃).

God comt zonder onderlaet in ons met middele ende sonder middel ende eyschet ons ghebruken ende werken, ende dat dat een vanden anderen onghehendert blive, maer altoes ghesterket werde (W226₁₆₋₁₉).

La structure grammaticale est limpide : à la base il y a deux propositions coordonnées (*comt... ende eyschet, vient... il nous presse*). La première est spécifiée par *zonder onderlaet, sans cesse* et par *met middele ende sonder middel, avec intermédiaire ou sans intermédiaire*. La seconde par *ghebruken ende werken, jouir et agir*. Les deux spécifications *met middele ende sonder middel* et *ghebruken ende werken* répondent l'une à l'autre (elles constituent ensemble, comme on verra, un chiasme significatif). Finalement la spécification de la seconde proposition, *ghebruken ende werken*, est encore complétée par une proposition subordonnée

double (binôme oppositif), notamment *dat onghehendert blive, ne soit pas empêchée* et *maer ghesterket werde, mais renforcée*.

On considérera donc tour à tour les différents éléments de cette construction bien balancée. Et l'on se demandera à chaque fois quel est le contenu de l'élément en question et en quelle mesure il est présent aux trois niveaux (dans les trois livres) des *Noces*.

I *La proposition principale*

'Vient... il nous presse' (*comt... ende eyschet*) nous dit la structure du phénomène de la rencontre de l'homme avec Dieu. Ruusbroec reprend ici, tout en la précisant, la définition générale de la rencontre de deux personnes qu'il a proposée au début de cette quatrième section du livre II :

Vous savez bien que toute rencontre consiste dans le rapprochement de deux personnes venant de lieux différents, opposés et séparés l'un de l'autre (B 303).

Ghi weet wel dat al ontmoet es eene vergaderinghe van twee personen die comen van diverschen staden die in hem selven contrarie ende ghedeylt sijn (W 202).

La précision consiste en ceci : dans le cas de la rencontre de l'homme avec Dieu, non seulement l'initiative appartient à Dieu (il vient d'abord) mais c'est lui aussi qui, par sa démarche imprévue, provoque la réaction humaine. Sa venue *est* 'exigence' — *comt ende eyschet*. Sa présence est effective. Citons à l'appui un seul passage, soulignant sur le texte néerlandais les mots les plus significatifs :

Dieu en se répandant ainsi, réclame toujours un mouvement de retour, car Dieu est une mer qui a son flot montant et son reflux : sans cesse Il se répand sur tous ceux qu'Il aime... car Il se montre Lui-même si riche et si libéral, si infiniment bon, qu'en se découvrant ainsi Il exige l'amour et la gloire dus à sa dignité.

Dit vloeyen Gods eyschet *altoes* een wedervloeyen; want God *es* eene vloeyende ebbende zee die zonder onderlaet vloeyt in alle sine gheminde... Want Hi toent Hem soe rijcke ende soe milde, ende soe grondeloes goet, ende *in* desen toene eyschet hi minne ende eere na sijn weerde (B 282-283, W 185).

Que la proposition 'vient... il nous presse' soit à l'œuvre dans tout le livre, c'est l'évidence même. N'est-elle pas identique au leitmotiv omniprésent 'Voyez, l'Époux vient, sortez au devant de Lui' ? Mais c'est là une constatation importante. Il s'ensuit qu'à chaque niveau des *Noces* il s'agit toujours exactement du même phénomène : la rencontre (*dat ontmoet*).

Certes, la prise de conscience de ce mouvement réciproque peut s'approfondir, mais on ne le dépassera jamais. C'est dire que pour Ruusbroec la rencontre c'est vraiment l'union; il ne conçoit pas d'union qui ne soit pas en tant que telle et toujours une rencontre. A part le fait que le terme 'union' apparaît souvent lié à 'rapprochement' (*vergaderen*) ou à 'rencontre' (*ontmoet*) — ainsi par exemple *vergaderen in eenicheit* (B 189, W 109) et *dat ontmoet ende die vereeninghe* (B 306, W 204) — on notera le soin extrême que prend Ruusbroec, dans la dernière section de chacun des trois livres, à bien mettre en lumière comment la rencontre est le point culminant de l'expérience religieuse. Ainsi, pour ce qui est de 'la vie active':

En cette rencontre (*ontmoete*) gît toute notre félicité, elle est le commencement et la fin de toutes les vertus, et sans cette rencontre (*sonder dit ontmoeten*) aucun acte de vertu ne se fait jamais (B 223, W 138).

On remarquera d'ailleurs qu'ici même — dans la vie active — la rencontre n'est pas à considérer comme un résultat qu'on produit mais comme une donnée qu'on réalise ou 'exerce': elle est aussi bien le commencement que la fin (*beghin ende inde*). Idée qu'on retrouve au niveau proprement mystique lorsque Ruusbroec dira de la touche divine (*godlijk rueren ochte gherinen*) que 'Dieu la produit de prime abord, avant aucun don, quoiqu'à vrai dire nous n'en ayons connaissance et n'en fassions l'expérience savoureuse qu'en tout dernier lieu' (B 325, W 221).

Et quelle est la fin, ou plutôt la cause finale, de 'la vie dans le désir de Dieu', qui d'ailleurs intègre en soi 'la vie active' (voir 'les sorties... dans la pratique des vertus'):

Car toute notre contemplation intérieure et spirituelle (*onse inwindighe gheestelijcke sien*), dans la grâce ou dans la gloire, et toutes les sorties que nous pouvons effectuer dans la pratique des vertus, par quelque exercice que ce soit, tout cela ne tend qu'à une rencontre et une union avec le Christ notre Epoux... (*dat es al om een ontmoet ende een vereenighen in Cristo onsen Brudegom...*) (B 303, W 202).

Mais le passage le plus remarquable à cet égard est la page finale de 'la vie dans la contemplation de Dieu'. Le terme *ontmoet* y apparaît jusqu'à six fois. Assimilé au Christ, l'homme admis à 'la contemplation super-essentielle' a l'expérience de participer à la vie trinitaire. Or, cette vie 'selon le mode divin' consiste à son tour dans le mouvement réciproque de la rencontre:

Le Père céleste... se tourne... activement vers son Fils... et (le Fils) fait retour activement vers le Père... Et de cette rencontre résulte la troisième personne... (B 363, W 248).

Et ne pensons surtout pas que cette rencontre n'est qu'un moment passager sur la voie qui mènerait à une union définitive, à quelque unité détachée du mouvement amoureux : 'Or cette rencontre exaltante, selon le mode divin, se renouvelle sans cesse en nous activement' (B 364, W 248). Il n'est pas question d'un au-delà de la rencontre. Il s'agit d'aller jusqu'au fond de celle-ci :

Telle est la rencontre active (*dat werkelijkje ontmoet*) du Père et du Fils dans laquelle, moyennant le Saint-Esprit, nous recevons l'embrassement de l'Amour éternel. Or cette rencontre active (*dit werkelijk ontmoet*) et cet embrassement amoureux sont en leur fond d'ordre fruitif (*es... in sinen gronde ghebrukelijc*), échappant à toute détermination modale (B 364, W 248).

II Les spécifications de la proposition principale

C'est de deux façons, on l'a vu, que Ruusbroec spécifie la proposition 'vient... et nous presse'. Celui qui vient, vient 'sans cesse' (*zonder onderlaet*) et 'avec intermédiaire ou sans intermédiaire' (*met middele ende sonder middel*). Et ce qu'il exige est une attitude double : 'jouir et agir' (*ghebruken ende werken*). On verra plus loin comment, pour ce qui est du contenu, les expressions typiques 'avec intermédiaire ou sans intermédiaire' et 'jouir et agir' vont ensemble. On considérera donc d'abord la spécification 'sans cesse' et ensuite le chiasme 'avec intermédiaire ou sans intermédiaire' — 'jouir et agir'.

Mais auparavant notons encore un point important. C'est qu' aussi bien *sans cesse* que le chiasme renvoient à une même expérience. Expérience à vrai dire fondamentale pour le mystique brabançon : l'une des deux personnes qui se rapprochent ici est transcendante — et elle le restera, dans l'union même. Mais là où *sans cesse* indique l'aspect positif de cette transcendance, le jeu des *avec intermédiaire* — *sans intermédiaire* et des *jouir et agir* en exprime l'aspect négatif. En effet, que l'Epoux soit tel qu'Il ne cesse de venir signifie qu'Il est en soi l'Inépuisable. Et que d'autre part Il vienne de deux façons, provoquant une réaction double, signifie qu'Il est aussi et qu'Il reste, pour l'homme, l'Autre. Dieu se donne sans aucune réticence (*sans intermédiaire*), mais Il ne pourra jamais, Lui-même, être-donné à la créature en tant que telle. Il ne sera 'compris' (voir le terme *begripen* qui ne cesse de revenir ici) par celle-ci qu'en tant que don adapté à sa finitude :

Car si nous étions capables de saisir Dieu par notre seule appréhension (*ontfaen in onsen begripe*), Il se donnerait Lui-même à nous sans intermédiaire ; cela nous est impossible, car nous sommes trop étroits et trop infimes pour le saisir (*te begripen*). C'est pourquoi Il verse en nous ses

dons selon la mesure de notre capacité (*ons begripens*) et selon la noblesse de nos exercices (B 326, W 221-222).

Il en va de même de la jouissance dans laquelle on possède Dieu vraiment ('Par cette union dans l'esprit de Dieu, il lui est donné de goûter une saveur délectable — *comt hi in eenen' ghebrukelijcken smaec* — il possède l'essence divine', B 329, W 224): on n'est jamais en mesure de s'approprier cet état de repos (*raste*) en tant que tel :

Et dans cette lumière l'esprit s'évanouit à lui-même dans un repos de pure jouissance (*in ghebrukelijcker rasten*), car ce repos est sans mode et sans fond, et on ne peut le reconnaître que par lui-même, c'est-à-dire en s'y livrant. Si nous pouvions en effet le connaître et le comprendre (*bekinnen ende begripen*), il se prêterait à quelque mode et quelque mesure: ainsi il ne saurait nous satisfaire, ce ne serait plus la quiétude mais une perpétuelle inquiétude (B 327-328, W 223).

L'Époux dont on jouit si réellement ne tombera donc jamais sous la prise de l'activité humaine et la satisfaction ira de pair avec une faim toujours renouvelée :

Et pourtant Dieu demeure éternellement insaisissable (*ombegrepen*) au gré de nos désirs et des initiatives de notre activité (*na wise onser werkelijkken begherten*). C'est pour cela qu'il subsiste en nous une faim éternelle et l'éternel désir de rentrer avec tous les saints dans l'unité (B 326-327, W 222).

1 *Sans cesse, zonder onderlaet*

Afin d'établir de façon plus précise le sens de 'sans cesse', regardons d'abord le livre second des *Noces*. Ce qu'il y a de plus frappant dans l'expérience d'union avec Dieu au niveau de 'la vie dans le désir de Dieu', c'est avant tout la surabondance des 'dons' (*gaven*). C'est-à-dire que la Présence, en tant qu'elle peut être saisie par l'homme, se renouvelle et se diversifie sans cesse. Pendant une cinquantaine de pages (B 243-302, W 151-201) Ruusbroec ne fait que décrire cette richesse incomparable des différentes 'grâces' (*gracien*). Il résume tout cela lui-même :

C'est pour cela que le Christ vient toujours en nous par intermédiaire, c'est-à-dire par ses grâces et la diversité de ses dons... Et à mesure que les dons qu'Il accorde sont plus intimes, que la motion qu'Il exerce est plus subtile, notre esprit se livre à des exercices plus profonds et plus savoureux, comme il vous a été exposé à propos de tous les modes précédemment décrits. Et c'est là une chose qui se renouvelle toujours (*Ende dit es altoes in een vernuwen*). Car Dieu accorde des dons toujours nouveaux... (B 310, W 207).

Le don le plus subtil est celui de la 'touche' divine (*dat gherinen, dat*

rueren). C'est en effet 'le dernier intermédiaire entre Dieu et la créature' (B 297, W 197; cfr. B 325, W 221). Et elle aussi, elle se renouvelle à chaque instant :

En ce fond de l'amour ressenti jaillit la veine d'eau vive, c'est-à-dire l'illumination ou l'action intérieure de Dieu, qui à chaque instant (*alleuren*) nous meut, nous stimule, nous attire et nous amène à nous répandre en nouvelles œuvres (*in nuwe werke*) de vertu (B 327, W 222).

Mais quelle est la raison de cette profusion de dons et de ce renouvellement incessant de la touche divine? Le fait que l'Epoux vient sans cesse n'est-il qu'un jeu fortuit? Faut-il y voir uniquement le procédé condescendant d'un Dieu qui s'adapte à la créature en dosant sa grâce? C'est dans la dernière section de 'la vie dans le désir de Dieu' ('A sa rencontre') que le sens véritable du 'sans cesse' se révèle: il est l'expression de la réalité même de l'Epoux. S'il ne cesse de venir, si chacune de ses touches est suivie par une autre plus intense, c'est qu'il *est* lui-même engendré à chaque moment, c'est qu'il *est* amour infini (*grondelose minne*). Ce sont donc la vitalité et la richesse inépuisables de l'être divin en lui-même qui font qu'en chaque instant nouveau il naît aussi en nous, apportant des dons toujours nouveaux :

Cette unité (de notre esprit) Il veut toujours la visiter, sans aucune cesse (*sonder onderlaet*), à chaque avènement nouveau qui résulte de sa génération sublime (*sire hogher ghebuert*) et par l'effusion débordante de son amour infini (*sire grondeloser minnen*), car Il veut vivre parmi les délices dans l'esprit aimant.

Il veut que nous visions l'unité et la ressemblance, sans aucune cesse... Car en chaque instant nouveau Dieu naît en nous (*Want in elcken nuwen nu wert God in ons gheboeren*), et de cette nativité sublime procède le Saint-Esprit avec tous ses dons (B 310-11, W 208; cfr. B 304, W 203).

La 'vie dans la contemplation de Dieu' rendra plus clair encore l'ultime pourquoi du 'sans cesse', la transcendance positive de l'Epoux. Aussi est-ce dans le livre III que l'expression se retrouve le plus fréquemment. Au moment même où l'homme dépasse tous les 'dons' — tout 'intermédiaire' — *sonder onderlaet* ne disparaît pas, bien au contraire :

(Le Père) prononce de toute éternité, sans cesse et sans intermédiaire (*sonder middel ende sonder onderlaet*) dans le mystère de notre esprit une Parole unique et insondable (*grondeloes*)... Et c'est ainsi que s'effectue la procession et génération du Fils (*die uutganc ende die gheboert des Soens*) (B 353, W 240-241).

Dans un des passages les plus saisissants qu'il ait écrits, Ruusbroec indique de façon aussi simple que suggestive pourquoi en fin de compte cet Epoux ne cesse de venir *dans* l'union même: c'est qu'il vient lui-même (*want Hi eest Selven*), c'est qu'il vient personnellement :

Quel est donc l'avènement de notre Epoux qui puisse être éternel? C'est une génération nouvelle, une illumination nouvelle qui s'accomplit sans cesse (*Dats die nuwe ghebort ende een nuwe verclaren sonder onderlaet*). En effet le fond d'où jaillit la clarté et qui est cette clarté même, est plein de vie et de fécondité. Aussi la révélation de la lumière éternelle se renouvelle-t-elle sans cesse (*werdet sonder onderlaet vernuwet*) dans le secret de l'esprit... Et l'avènement de l'Epoux est si prompt qu'à vrai dire Il est toujours là, demeurant avec ses richesses infinies, et qu'Il est toujours en train de venir, personnellement, sans cesse ni relâche (*ende persoenlij, sonder onderlaet*), d'une venue nouvelle parmi d'aussi nouvelles clartés, tout comme s'Il n'était jamais venu auparavant. Car son avènement tient, hors du temps, dans un instant éternel (*in een eewighen nu*) qu'on saisit toujours avec un nouveau plaisir et de nouvelles joies (B 355, W 242-243).

Voyez, les délectations et les joies que cet Epoux apporte en son avènement, sont infinies, immenses (*grondeloes ende onghemeten*), car c'est Lui-même (*want Hi eest Selven*). Aussi les yeux de l'esprit, par lesquels il contemple et fixe son Epoux, sont-ils si largement ouverts qu'ils ne peuvent jamais plus se fermer (B 355-56, W 243).

Il nous reste à parcourir le livre I. L'expression *sonder onderlaet* n'y apparaît pas, sauf une fois, dans un passage trinitaire. Est-ce à dire qu'au niveau de 'la vie active' l'expérience de la transcendance positive — de l'Epoux inépuisable — soit absente? Le 'sans cesse' ne ferait-il donc pas encore partie de l'union-rencontre?

Remarquons d'abord qu'ici aussi, comme dans 'la vie dans le désir de Dieu', il y a tous les jours des 'dons nouveaux', de 'nouvelles grâces':

Le second avènement a lieu quotidiennement et se renouvelle fréquemment de maintes manières dans chaque cœur aimant, apportant de nouvelles grâces, de nouveaux dons, selon que chacun est capable d'en recevoir (B 191, W 110; cfr. B 198, W 116).

Mais il y a plus. Ruusbroec nous dira 'la cause et le pourquoi' (*die sake ende die waeromme*) de l'avènement actuel du Christ notre Epoux qui s'accomplit chaque jour dans notre âme' (B 198, W 116). En fait il y a deux couples de raisons complémentaires: 'La miséricorde de Dieu et notre nécessité, la libéralité de Dieu et l'étendue de nos désirs'. Et dans les deux cas l'homme de 'la vie active' a déjà l'expérience de la transcendance positive. En effet, d'une part 'le Christ se laisse toujours émouvoir (*wert altoes beweghet*) par la misère quand on en gémit et la montre avec humilité'. Et d'autre part, lorsque les désirs humains 'touchent Dieu sans intermédiaire', 'alors la libéralité divine ne peut se contenir, il lui faut se répandre (*sine moet vloeyen*), car l'âme devient capable de recevoir plus de dons'. Ce sont les mots *altoes* et *moet* qu'il nous faut remarquer ici: Dieu vient sans cesse parce qu'il est de soi profusion.

2 Avec intermédiaire / sans intermédiaire — jouir / agir

Avec ces deux couples de termes contraires nous voilà face au problème fondamental de Ruusbroec comme d'ailleurs de tout mystique chrétien réfléchi. S'il est vrai que l'homme est réellement uni à Dieu, comment se fait-il que dans l'union il ne disparaisse pas en tant qu'homme? Ou bien, est-il concevable qu'à un certain moment l'être fini 'possède', 'contienne' l'Infini sans le réduire à sa mesure, puisque 'tout ce que la créature comprend est de l'ordre de la créature' (*Want al dat die creatuere begripet, dat es creatuere*) (B 216, W 131). Question unique, mais qui se pose à des niveaux de réalité différents. Ainsi, d'abord, en termes ontologiques: 'Un vase créé ne saurait contenir un bien incréé' (B 299, W 199). Ensuite, en termes psychologiques: 'La troisième unité (=l'unité de l'esprit 'où règne Dieu') et la plus haute, est au-dessus de notre entendement et de tout ce que nous pouvons comprendre, et pourtant elle existe essentiellement en nous' (B 236, W 146). Et troisième-ment, en termes phénoménologiques: 'Dieu veut en effet être aimé de nous selon sa noblesse... l'amour de tout esprit étant mesuré' (B 283, W 185).

Afin d'amener son lecteur à reconnaître que l'inconcevable — l'union réelle de l'Incréé et de l'être créé — n'est pas impossible, que l'expérience dépasse la théorie, Ruusbroec commence par bien distinguer deux sortes d'union: l'union 'avec intermédiaire' (*met middel*) et l'union 'sans intermédiaire' (*sonder middel*). Et qu'est-ce donc que l'intermédiaire? C'est la façon dont ce qui est 'trop étroit' (*te inghe*) participe, selon sa petite mesure, à la réalité de l'être qui le surpasse infiniment. Cette participation qui est possession réelle mais mesurée, proportionnée, comportera toujours la 'multiplicité' (*menichfuldicheyt*), elle pourra croître, se 'renouveler' (*vernuwen*) sans cesse.

Et l'on retrouve l'intermédiaire aux trois niveaux déjà signalés. Au premier — celui de l'être en tant que donnée objective — il se présentera comme 'don', 'grâce', 'vertu': 'Car nous sommes trop étroits et trop infimes pour le saisir. C'est pourquoi Il verse en nous ses dons selon la mesure de notre capacité et selon la noblesse de nos exercices' (B 326, W 221-22) — 'Le Christ vient toujours en nous par intermédiaire, c'est-à-dire par ses grâces et la diversité de ses dons' (*ende menichfuldighen gaven*) (B 310, W 207). Au niveau psychologique, l'intermédiaire c'est l'image' (*beeld*). C'est que, la conscience humaine étant naturellement apte à saisir le monde extérieur, ses puissances spirituelles atteignent leur objet — la multiplicité des choses définies — au moyen d'une multiplicité d'images' également définies. Par conséquent Dieu dont, contrairement

à toutes les créatures, l'action s'exerce 'du dedans vers le dehors' et non pas 'du dehors vers le dedans' (*van binnen uutweert, van buten inwert*) (B 238, W 148) devra, afin de pouvoir être 'compris', se faire d'abord don imaginable: 'Mais l'homme est semblable à un miroir double, reflétant des images sur ses deux faces. En sa partie supérieure il reçoit en effet Dieu avec tous ses dons, et en sa partie inférieure il reçoit des sens les images corporelles' (B 333, W 227). Et enfin au niveau de la rencontre personnelle, l'intermédiaire c'est l'"agir" (*dat werken*) de l'esprit humain. En effet, l'activité de l'homme, même si elle est provoquée par la venue de l'Epoux, n'a toujours, pour autant qu'elle est l'activité d'un sujet défini, qu'un élan limité. Cherchant ce qui est par elle saisissable, elle se replie sur elle-même, incapable de s'ouvrir sur ce qui est vraiment l'Autre:

Or cette rencontre actuelle (*dit werckelijcke ontmoet*) se fait toujours par intermédiaire (*es al met middele*). Car les dons de Dieu et nos propres vertus, ainsi que toute l'activité de notre esprit constituent cet intermédiaire (*ende die werkelijkheit ons gheests maken dit middel*) (B 310, W 208).

Avant de considérer l'union 'sans intermédiaire' et la 'jouissance', une remarque s'impose. Que Ruusbroec distingue différentes sortes d'intermédiaires selon les niveaux différents de réalité ne signifie pas qu'il les sépare. D'une part, dans tout intermédiaire c'est toujours une seule et même donnée fondamentale qui se manifeste: le moi humain. Si le don, l'image, l'activité sont ce qu'ils sont — des 'entre-deux' comme diront les mystiques français du XVII^e siècle — c'est à cause de ce moi qui reste entier et qui par conséquent n'accepte l'Autre qu'en tant qu'il peut être 'compris', assimilé. De là cette belle formule dans la *Pierre Brillante* à propos des 'amis': *want si sijn vermiddelt ende verbeelt met hem-selven ende met haren werken* (III, 19).

D'autre part, les niveaux ontologique, psychologique, phénoménologique sont intimement liés. Et qui plus est, pour le mystique de Groenendaël, c'est ce dernier qui en fait englobe les autres. C'est parce qu'il se passe quelque chose sur le plan personnel — la rencontre — qu'il y aura des changements psychologiques et que les rapports ontologiques, qu'ils soient de nature ou de grâce, sont vivifiés. C'est le passage du phénomène de l'"agir" amoureux au 'jouir' qui libère vraiment l'homme des images et le fait traverser dons et vertus.

Le concept de l'intermédiaire n'est pas, on s'en doute, dans les *Noces Spirituelles*, le résultat de réflexions philosophico-théologiques. Il doit son existence au fait qu'à un moment donné l'homme mystique a l'expérience d'un état d'union 'immédiate' et qu'il a éprouvé la disparition de ce qu'il reconnaît alors comme des intermédiaires.

Dès la fin de 'la vie active', le désir de 'connaître (l'Epoux) tel qu'Il est en Lui-même' (B 228, W 141) se fait sentir. Désir qui ne cessera de s'intensifier dans 'la vie dans le désir de Dieu' jusqu'à ce qu'on connaisse l'état suivant: 'Quand encore Dieu accorderait à ces hommes-là tous les dons que tous les saints possèdent et tout ce qu'Il peut leur conférer sans toutefois se donner Lui-même, l'appétit dévorant de l'esprit ne s'en trouverait pas rassasié' (B 299, W 199).

Mais le dépassement des intermédiaires n'aura lieu en fait que grâce à cet aspect de la rencontre des personnes, que Ruusbroec appelle la 'tempête d'amour' (la beauté du passage en excusera la longueur):

Dieu, par le Saint-Esprit, s'incline jusqu'en nous et de la sorte nous incite, par son attouchement, à l'amour. Et notre esprit, moyennant l'action (*werc*) divine et la puissance aimante (*de minnende cracht*) plonge et s'immerge en Dieu, et c'est ainsi que Dieu se laisse toucher. De ce contact mutuel naît la lutte d'amour: au point le plus profond de leur rencontre, au moment le plus intime et le plus décisif de leur visite, chaque esprit est blessé d'amour. Ces deux esprits, à savoir notre esprit et l'esprit de Dieu, deviennent lumineux l'un pour l'autre, et chacun montre à l'autre son visage. Cela incite les esprits à se porter l'un vers l'autre (*den eenen inden anderen crighen*) comme des époux (*ee(n)paerlijcke*), avec l'ardeur de leur amour. Chacun réclame (*eyschet*) de l'autre tout ce qu'il est, et chacun offre à l'autre et le presse d'accepter ce qu'il est. De là résulte l'effusion d'amour (*Dit doet de minnende vervlieten*). La touche de Dieu et ses dons, notre avidité amoureuse (*onse minlijcke crighen*) et ce que nous Lui donnons en retour, c'est là ce qui entretient la stabilité de l'amour (*houdet ghestede die minne*). Ce flux et ce reflux font déborder la fontaine d'amour (*Dit vloeyen ende dit wedervloeyen doet overvloeyen...*). Et ainsi l'attouchement de Dieu et notre avidité amoureuse ne forment qu'un seul et simple amour (*eene eenvoldighe minne*). L'homme est alors possédé par l'amour, au point d'être obligé de perdre le souvenir de lui-même et de Dieu, et de ne plus rien savoir en dehors de son amour (*ende niet en weet dan minne*). L'esprit se consume (*wert verberret*) ainsi au feu de l'amour et il plonge en de telles profondeurs sous l'attouchement de Dieu, qu'il se laisse vaincre dans tous ses désirs (*wert verwonnen in al zijn crighen*), réduire à néant dans toutes ses opérations (*ende gheet te niete in al zijn werken*); il cesse d'être actif (*ende werkt hem ute*), devient lui-même amour au-dessus de tout effort d'application (*wert selve minne boven al toevoeghen*), et possède le fond le plus intime de tout son être créé, au-delà de toute vertu, là où toutes les opérations de sa nature créée ont leur commencement et leur fin. Tel est l'amour en lui-même, base et principe de toutes les vertus (B 300-301, W 200-201).

Du moment que l'esprit humain 'cesse d'être actif' (*werkt hem ute*) il connaît la jouissance — fruition (*dat ghebruken*), dépassant du même coup tous les intermédiaires. Possédant maintenant, comme on vient de le voir, 'le fond le plus intime de son être créé, au-delà de toute vertu', il

est à même de faire 'retour en son sein... fruitivement, par l'offrande de lui-même au-dessus de toutes les vertus' (*ghebrukelijcke, offerende hem-selven boven alle doechde*) (B 325, W 220-21). D'autre part, lorsqu'il 'rentre en lui-même, d'une manière simple, selon l'inclination fruite, au-dessus de toute activité et de toute vertu', il ne sera pas seulement dépouillé des modes et des images — établi dans la 'ténèbre' et la 'nudité' — mais défailant 'en toutes ses œuvres... par l'inclination fruite de son esprit (*in der ghebrukelijcker neyghinghen sijns gheests*), il triomphe de Dieu et ne fait plus qu'un esprit avec Lui. Par cette union dans l'esprit de Dieu, il lui est donné de goûter une saveur délectable (*enen ghebrukelijcken smaec*), il possède l'essence divine' (*besit dat godlijcke Wesen*) (B 328-29, W 224).

Ruusbroec ne cesse de revenir sur l'opposition 'avec intermédiaire — sans intermédiaire', la formulant de diverses manières. Ainsi distingue-t-il le 'venir à' l'autre du 'venir en' l'autre: 'le Christ vient vers nous, en nous (*tot ons ende in ons*), avec intermédiaire et sans intermédiaire, c'est-à-dire par ses dons et au-dessus de tous les dons. Et nous venons aussi à Lui et en Lui (*tot Hem ende in Hem*), avec intermédiaire et sans intermédiaire, c'est-à-dire par la vertu et au-dessus de toutes les vertus' (B 307, W 205). Dans un cas, dit-il encore, l'homme est 'en lui-même', dans l'autre il est 'en Dieu': 'car il est tout entier en Dieu où il repose dans la jouissance (*al in Gode daer hi ghebrukelijcke rast*), et il est tout entier en lui-même où il aime dans l'action' (*al in hem selven daer hi werckelijcke mint*) (B 331, W 226). Mais la formulation qu'il affectionne est celle qui oppose les termes 'ressemblance' et 'unité'. Témoin ce passage frappant:

Or cette ressemblance (*ghelijc*) s'évanouit chaque instant à elle-même, pour mourir en Dieu et devenir un avec Dieu, rester et demeurer dans l'unité (*ende blivet één*); car la charité nous fait agir en union avec Dieu, elle nous fait rester et habiter dans l'unité (*in één*). Néanmoins nous gardons éternellement la ressemblance (*ghelijcheit*) dans la lumière de grâce et aussi dans celle de gloire, où nous nous possédons nous-mêmes, quant à notre activité (*ons selven werkelijk... besitten*), dans la charité et la vertu. Et nous gardons l'unité avec Dieu au-dessus de toute notre activité dans la nudité de notre esprit (*eenheit met Gode boven onse werken in bloetheit ons gheests*), plongés dans la lumière divine où nous possédons Dieu au-dessus de toute vertu, dans le repos. Car dans la ressemblance la charité doit éternellement être active (*Want karitate inder ghelijcheit moet eewelijcke werken*), et dans l'amour de jouissance l'unité avec Dieu doit toujours trouver le repos (*ende eenheit met Gode in ghebrukelijcker minnen sal emmermeer rusten*) (B 319-20, W 216).

* * *

Que le chiasme composé de 'avec intermédiaire — sans intermédiaire' et de 'jouir — agir' exprime le thème principal du livre II, c'est l'évidence même. Mais qu'en est-il de sa présence dans les livres I et III?

En ce qui concerne 'la vie active', aucune des deux expressions n'y figure en tant que telle. Est-ce à dire que l'opposition entre les deux façons d'être uni à l'Autre qu'elles signifient en soit tout simplement absente? La structure fondamentale de l'expérience d'union spécifiquement mystique n'y joue-t-elle pas? Signalons d'abord que, si le terme 'intermédiaire' n'apparaît pas, il est question d'adhérer à Dieu 'au-dessus de tous les dons (*gaven*) qu'Il peut répandre dans l'âme' (B 218, W 133). Et l'on trouve la distinction entre les 'dons' (*gaven*) et Celui qui les envoie, entre l'âme et 'toutes les bonnes actions et toutes les pratiques vertueuses' (*alle goede werke ende alle doechedelijcheit*) (B 226, W 140).

Mais il y a plus. Au début de la quatrième partie du livre II, Ruusbroec consacre quelque cinq pages (B 304-309) à 'cette rencontre... avec intermédiaire et sans intermédiaire'. C'est, bien sûr, au niveau proprement mystique qu'il se situe ici. Mais cela ne l'empêche pas de faire par deux fois un retour sur 'la vie active' en parlant tout à coup de la conversion. Écoutons d'abord ce qu'il dit de l'aspect négatif de ce mouvement pré-mystique:

Au même instant où l'homme se détourne du péché, il est accueilli par Dieu dans l'unité essentielle de lui-même (*in die weselijcke eenicheit sijns selfs*), au sommet de son esprit (*in dat overste sijns gheests*), afin qu'il trouve en Dieu son repos, maintenant et à jamais. Et il reçoit la grâce de Dieu et sa ressemblance dans le fond originel de ses puissances (*in dat eyghendoem sire crachte*), de sorte qu'il puisse croître toujours et grandir en de nouvelles vertus (B 309, W 206).

Ce passage est en fait l'explicitation d'une petite phrase remarquable qui le précède: 'C'est là ce que tous les justes possèdent. Mais comment cela se fait, c'est ce qui leur reste caché... (*Dit hebben alle goede menschen. Maer hoe dat dit es, dat blivet hem verborghen...*)'. Et qu'est-ce, exactement, qu'ils 'ont' sans en avoir l'expérience (*hoe dat dit es*)? L'unité sans intermédiaire... cette unité de jouissance' que Ruusbroec venait de décrire comme un état spécifiquement mystique.

Et voici ce qu'il dit de l'aspect positif de la conversion:

Au même instant (où nous nous tournons vers Lui de tout notre vouloir) en effet, le Christ vient vers nous, en nous (*tot ons ende in ons*), avec intermédiaire et sans intermédiaire, c'est-à-dire par ses dons et au-dessus de tous les dons. Et nous venons aussi à Lui et en Lui (*tot Hem ende in Hem*), avec intermédiaire et sans intermédiaire, c'est-à-dire par la vertu et au-dessus de toutes les vertus. Et Il imprime son image et sa ressemblance en nous, c'est-à-dire Lui-même et ses dons... (B 307, W 205).

La conclusion qui s'impose est simple: ce sont les mêmes oppositions qui donnent sa structure aussi bien à 'la vie active' qu'à la vie mystique. Ce qui change de l'une à l'autre c'est la prise de conscience: le mystique voit cet 'ordre' (*ordinancie*) (B 190, W 109), c'est lui qui a appris à '*se sentir reposer*', comme il est dit dans un passage sur 'l'inconstance chez les hommes justes' qui rappelle la petite phrase de tout à l'heure:

Quand l'homme applique son intention et son activité intérieure plutôt à la vertu et aux modes extérieurs qu'à Dieu et à l'union divine: quoiqu'il demeure dans la grâce de Dieu, car c'est bien Dieu qu'il recherche dans la vertu, sa vie est cependant inconstante, car il ne se sent pas reposer en Dieu (*hi en ghevoelt hem niet rustende*) au-dessus de toute vertu. Et pour cette raison il possède Celui dont il ne sait rien. Car Celui qu'il cherche dans les vertus et selon des modes multiples, il Le possède en lui-même, au-dessus de toute intention, de toute vertu et de tous les modes (B 270, W 174).

Est-ce à dire qu'au niveau de 'la vie active' il n'y aurait aucune expérience de l'opposition en question? Que cette 'vie' se bornerait à une série d'actions pieuses et morales, qui en tant que telles se suffisent? Le passage suivant du livre I nous détrompera pour de bon:

On doit aussi chercher à se reposer sur Celui et en Celui (*rusten opden-Ghenen ende inden-Ghenen*) vers qui se porte et l'intention et l'amour (*diemen meynt ende mint*), plus que sur tous les messagers qu'Il envoie et qui sont ses dons. L'âme doit reposer en Dieu de préférence à toutes les parures et tous les présents qu'elle peut elle-même envoyer par ses messagers. Les messagers de l'âme ce sont l'intention, l'amour et le désir; ceux-ci vont porter à Dieu toutes les bonnes actions et toutes les pratiques vertueuses. Au-dessus de tout cela l'âme doit se reposer en son Bien-aimé, au delà de toute diversité (B 226, W 140).

Il est évident qu'on retrouve ici, sous d'autres vocables, le même mouvement, les mêmes oppositions, qui constituent l'union mystique du livre II. D'ailleurs, comme pour ne laisser aucun doute, Ruusbroec décrit, au début de ce livre II, l'état de l'homme qui est sur le point d'entrer dans l'expérience mystique en ces termes:

C'est ainsi que l'homme doit rapporter à Dieu toutes ses œuvres et toute sa vie, avec une intention simple et élevée (*met eenvuldigher opgherechter meynighen*), puis reposer au-dessus de toute intention, de lui-même et de toutes choses, dans l'unité sublime où Dieu et l'esprit aimant sont unis sans intermédiaire (*gheuecht sijn zonder middel*) (B 237, W 147).

On ne peut donc pas considérer 'la vie active' comme un état où la conscience serait tout simplement enfoncée dans la multiplicité des œuvres concrètes, où il n'y aurait aucune expérience de Dieu-même, aucun 'repos' en Lui. Ruusbroec, se référant justement à ce repos 'au-dessus de tout cela', la définit d'ailleurs en ces termes: 'Ce mode et cette

manière (de rencontrer le Christ)... s'appellent la vie active' (B 227, W 140). Ou encore ainsi: 'Et il repose en Dieu par la charité et la simplicité de son intention (*Ende hi rast in Gode overmids minne ende sire meyninghen eenvoldicheit*). C'est en cela que consiste toute la vie active' (B 314, W 211).

C'est le terme *meyninghe*, 'intention', qui doit retenir l'attention si l'on veut préciser l'expérience de Dieu-même, le 'repos' propres à 'la vie active'. Ruusbroec en use très fréquemment. En fait, c'est l'intention simple (*eenvuldighe meyninghe*) qui l'intéresse. Non pas simple au sens moral, mais pour deux raisons complémentaires et plus fondamentales: d'une part elle 'amène les puissances dispersées à se rassembler dans l'unité de l'esprit', d'autre part 'elle n'a en vue que Dieu' (B 311-12, W 209).

Cette intention simple donc, qui est liée intimement à l'amour et à la foi au point de se confondre avec elles (B 224, W 139 et B 312, W 209), appartient sans aucun doute au moment actif de l'esprit: 'La vie de tous les esprits et leur activité vertueuse consistent dans la ressemblance divine jointe à la simplicité d'intention (*besteet in ghelijcheiden met eenvoldigher meyninghen*); et tout leur repos suprême consiste dans la simplicité au-dessus de toute ressemblance' (B 312-13, W 210). Mais cette activité de l'esprit est de caractère spécial. Son élan ne dépasse pas seulement tout 'nom' (B 224, W 138) et tout 'don' (B 316, W 213), mais cette activité se dépasse elle-même: 'L'intention simple... se dépasse elle-même (*si lidet ende doregheet haer selven*), elle pénètre les cieux et toutes choses, et découvre Dieu dans le fond simple d'elle-même (*inden eenvuldighen gronde haers selfs*)' (B 311-12, W 209). Elle fait que l'homme se dépasse lui-même: 'Par le fond de l'intention simple (*overmids den gront eenvoldigher meyninghen*) nous nous dépassons nous-mêmes (*soe lijden wij ons selven*) et rencontrons Dieu sans intermédiaire et reposons avec Lui au fond de la simplicité' (B 312, W 210).

A lire les passages de Ruusbroec sur l'intention simple et le repos en Dieu, la question qu'on se pose n'est plus tellement de savoir si la structure de l'union mystique se retrouve au niveau de 'la vie active', si cette vie non-mystique comporte une expérience de Dieu-même. On se demande plutôt quelle est exactement la différence entre le repos en Dieu de 'la vie active' (*rasten*) et la fruition mystique (*ghebruken*), en quoi se distinguent cette intention simple qui fait que 'nous nous dépassons nous-mêmes et rencontrons Dieu sans intermédiaire' et cet amour tempétueux de 'la vie dans le désir de Dieu' qui amène l'esprit humain à cesser d'être actif (*werket hem ute*) et devenir lui-même amour (*wert selve*

minne). On peut définir ainsi cette différence: ni le dépassement de soi-même, ni le repos en Dieu de 'la vie active', aussi réels et aussi conscients qu'ils soient, n'apparaissent comme une donnée psychologique. Ils ne constituent pas un élément inédit au niveau de la perception. Plus concrètement: le 'dépassement de nous-mêmes' provoqué par l'intention simple ne fait pas qu'on se *sent* intérieurement élargi, et ce repos on ne l'*éprouve* pas, on ne le *goûte* pas. Ce qu'en fait on continue à *sentir* tout en se reposant en Dieu par l'intention simple, c'est l'élan actif vers l'Autre. En ce qui concerne son expérience en tant que telle, l'homme de 'la vie active', qui de fait se repose en Dieu, est encore celui qui 'cherche son repos en Dieu' (*ende ruste suekende is in Gode*) (B 236-37, W 146). Il a sans doute un certain 'sentiment' de repos, il y 'goûte' déjà (voir B 313-14, W 211) mais ce ne sont pas encore là pour lui des évidences psychologiques. En un mot: son repos n'est pas une jouissance.



Et qu'en est-il de la présence des deux couples d'oppositions au livre III? Il va de soi que le premier, 'avec intermédiaire — sans intermédiaire', doit disparaître au niveau de cette vie qui est caractérisée par 'une contemplation superessentielle dans la lumière divine et selon un mode divin' (B 349, W 239). En effet, 'comprendre et entendre Dieu' (*God begripen ende verstaen*) de cette façon n'est-ce pas 'être dieu de par Dieu, sans intermédiaire' (*God sijn met Gode sonder middel*) ou quelque différence capable de s'interposer comme obstacle' (B 350, W 240)? On va donc ici 'contempler Dieu avec l'aide de Dieu, sans intermédiaire' (*Gode met God bescouwen sonder middel*) (B 353, W 241). L'esprit 'reçoit sans intermédiaire la clarté divine' (*ontfeet die Claerheit Gods sonder middel*). Il devient sans cesse cette même clarté qu'il reçoit' (B 354, W 242).

Quoi qu'il en soit des interprétations atténuantes — dont le grand héraut a été Henri Herp — il n'y a pas de doute que Ruusbroec lui-même affirme dans son livre III des *Noces* que l'expérience mystique peut culminer en une union 'sans intermédiaire'. Il nous est impossible de traiter ce point ici. Faisons seulement la remarque suivante qui concerne plus directement notre propos: ce n'est pas parce que le mystique a conscience d'une union — et — contemplation 'sans intermédiaire' qu'en fait pour lui le niveau des intermédiaires est effacé. D'une part, comme Ruusbroec le précisera dans le *Miroir*, le fait que le mystique reçoive un

regard divin ne signifie pas qu'il lui est donné un œil divin. Et d'autre part le Maître brabançon, dans son dernier livre des *Noces*, après avoir dit encore que 'c'est ici la forme de contemplation la plus noble et la plus utile à laquelle on puisse parvenir en cette vie', n'oublie pas de souligner que cet homme 'reste libre et maître de lui dans sa vie intérieure et dans la pratique des vertus' (B 360, W 246-47). On le voit, si dans 'la vie dans la contemplation de Dieu' l'expression 'avec intermédiaire – sans intermédiaire' disparaît en tant que telle, l'opposition même de ces deux aspects de l'union reste présente.

Pour ce qui est du second couple du chiasme en question ('agir - jouir') il est bel et bien présent dans le livre III, en propres termes :

Aussi Dieu veut-Il que nous sortions de nous-mêmes dans cette Lumière divine, que nous poursuivions surnaturellement l'Image qui est notre propre vie et que nous la possédions avec Lui, par l'action et la jouissance (*werkelijc ende ghebrukelijc*), dans l'éternelle béatitude (B 359, W 245).

Et l'on retrouve à plusieurs reprises la même opposition dans les toutes dernières pages des *Noces*. Seulement, s'agit-il d'une véritable opposition ? C'est ce qu'on va voir dans ce qui suit.

3 de telle sorte qu'une attitude ne soit pas empêchée par l'autre mais plutôt renforcée toujours

ende dat dat een vanden anderen onghehendert blive, maer altoes ghesterket werde

Ruusbroec distingue donc très nettement deux sortes d'union (avec ou sans intermédiaire), deux attitudes amoureuses (agir ou jouir). Distinction apparemment cruciale pour lui puisqu'il la fait jouer à tous les niveaux des *Noces*, ne cessant de chercher de nouvelles formules pour bien nous l'inculquer. Toutefois distinction ne signifie pas séparation. Les passages sur la faim qui se renouvelle toujours nous ont déjà montré que le repos-jouissance, loin d'être un résultat tant soit peu détaché de l'activité, en devient au contraire la source :

De la sorte, quoique vivant il meurt et quoique mourant il revient à la vie. Et c'est ainsi que la faim et la soif d'amour se renouvellent en lui à chaque instant, attisant son désir... Personne en effet ne peut parvenir au repos qui se situe au-dessus de toute activité, s'il n'a aimé auparavant et en désir et en action. C'est pourquoi la grâce de Dieu et notre amour actif doivent précéder et suivre (*moet ... onse werkelijkke minne voregaen ende na-comen*), c'est-à-dire qu'il faut s'y exercer avant et après (B 330-31, W 225-26).

D'ailleurs le reproche fondamental qu'au niveau phénoménologique Ruusbroec adresse aux faux mystiques est justement qu'ils ne connais-

sent pas cette recherche amoureuse toujours renouvelée par la trouvaille même :

Ce repos (à eux) est contraire au repos surnaturel qu'on possède en Dieu... Ce repos en Dieu qu'il faut chercher toujours activement, par de fervents désirs, qu'on trouve dans l'inclination à la suprême jouissance, qu'on possède éternellement dans l'écoulement d'amour, et une fois qu'on le possède, qui doit néanmoins être cherché toujours, il dépasse par son élévation le repos de la nature... (B 334-35, W 229).

Mais la proposition subordonnée qui vient couronner la phrase clef dit bien davantage encore. Il s'agit maintenant de deux attitudes contraires vécues ensemble par le même homme au même moment. Etat vraiment paradoxal et qui selon Ruusbroec constitue le point culminant de l'expérience mystique. C'est pourquoi il lui consacre tout le reste du passage sur la 'vie intérieure' pleinement épanouie (B 331₂₄-332₃₆, W 226₁₉-227₂₄). Il enchaîne ainsi :

C'est pourquoi l'homme intérieur possède sa vie selon ces deux modes, à savoir le repos et l'action. Or en chacun d'eux il est tout entier et sans partage (*Ende in elcken es hi al ende onghedeilt*), car il est tout entier en Dieu où il repose dans la jouissance (*daer hi ghebrukelijcke rast*), et il est tout entier en lui-même où il aime dans l'action (*daer hi werckelijcke mint*). Et à tout instant il lui vient de Dieu l'exhortation, l'intimation de renouveler une attitude et l'autre, le repos et l'action (*beide, raste ende werc, te vernuvene*). Et la justice que l'esprit observe, veut payer à tout instant ce que Dieu réclame d'elle. C'est pourquoi à chaque regard que Dieu fait luire en lui, l'esprit rentre en lui-même, agissant et jouissant (*werkelijkke ende ghebrukelijcke*); ainsi il se renouvelle en toute vertu et s'immerge plus profondément dans le repos de jouissance. Or Dieu par un même effet de sa largesse (*in eere ghichten*), se donne Lui-même avec tous ses dons, et l'esprit, chaque fois qu'il se recueille (*in elcken inkeere*), se donne lui-même avec toutes ses œuvres (B 331-32, W 226).

C'est donc en relevant trois caractéristiques frappantes que Ruusbroec essaie de nous donner une idée de la 'vie intérieure' parfaite. En premier lieu, le mystique en arrive à éprouver les différents aspects des personnes qui se rapprochent comme ne formant qu'une seule réalité. D'une part il est en état d'être 'tout entier' en Dieu et en lui-même. D'autre part c'est maintenant *in eere ghichten* (littéralement : 'dans un même don') qu'il reçoit aussi bien Dieu-même que ses dons; c'est maintenant soi-même aussi bien que ses œuvres qu'il donne à chaque fois qu'il se recueille (cfr. B 325, W 220-21). Deuxièmement, pour le mystique la succession chronologique — d'abord agir, puis jouir, et ainsi de suite — est supprimée : c'est 'à tout instant' et 'à chaque regard' que les deux moments sont là, ensemble. Et finalement, le 'renouvellement' ne concerne plus la seule activité mais 'une attitude et l'autre', aussi bien 'toute vertu' que 'le repos

de jouissance'. C'est qu'on trouve maintenant 'en un seul et même exercice (*in éére oefeninghen*) et le repos et l'action' comme il est dit en conclusion (B 332-33, W 227₂₆).

Cette union de ce qui normalement est vécu comme des moments successifs voire séparés, Ruusbroec l'avait déjà affirmée on ne peut plus vigoureusement dans sa re-lecture des deux premiers livres des *Noces*. En effet, au niveau de l'ornement de la mémoire' le mystique a fait l'expérience suivante:

Car en un même temps, en un même instant (*in éénen nu ende in éénen tide*), l'amour agit et se repose en son bien-aimé, les deux choses se renforçant mutuellement. Car plus l'amour est haut, plus profond est le repos; et plus le repos est profond, plus l'amour est fervent: une chose en effet est impliquée dans l'autre (*dat een lever in dat ander*), et celui qui n'aime pas ne trouve pas le repos, comme celui qui n'a pas de repos ne connaît pas l'amour... Or dans cette opération il goûte à la fois l'amour et le repos... (B 320, W 216-17).

Que le mystique puisse vivre 'en un même temps' l'agir et le jouir, qu'il lui soit possible d'être 'tout entier' en Dieu et en lui-même, cela suppose une intégration psychologique étonnante. On a déjà vu que dès sa conversion l'homme d'une part 'est accueilli par Dieu dans l'unité essentielle de lui-même, au sommet de son esprit, afin qu'il trouve en Dieu son repos, maintenant et à jamais' et que d'autre part il 'reçoit la grâce de Dieu et sa ressemblance dans le fond originel de ses puissances, de sorte qu'il puisse croître toujours et grandir en de nouvelles vertus' (B 309, W 206). Mais voici que l'homme mystique parfait est à même, selon Ruusbroec, de 'demeurer actuellement (*werkelijk*) en cette même unité' de son esprit et de 'visiter sans cesse l'unité et la ressemblance':

Le Christ veut toutefois que nous établissions dans l'unité essentielle de notre esprit notre demeure et notre perpétuel séjour, riches par Lui au-dessus de toute activité de la créature et au-dessus de toute vertu, et que nous demeurions actuellement en cette même unité (*ende dat wij werkelijk inder selver eenicheit bliven*), riches et débordants de vertus et de dons célestes. Il veut que nous visitions l'unité et la ressemblance (*die eenicheit ende die ghelijcheit visitieren*), sans aucune cesse, en chacune des œuvres que nous exécutons (B 311, W 208).

Si donc désormais pour le mystique aller 'vers Dieu' et aller 'en Dieu' ne font plus qu'une seule démarche spirituelle, il lui est donné aussi de pouvoir 'sortir de Dieu' (*utegaen*) tout en 'restant en Dieu' (*inbliven*). C'est ce qui est affirmé en conclusion du passage sur 'le sommet de la vie intérieure':

C'est ainsi que l'homme vit selon la justice: il va vers Dieu avec un amour fervent, par une activité qui est éternelle, et en Dieu, par l'inclination à la

jouissance, il entre dans un éternel repos ; et il demeure en Dieu (*hi blivet in Gode*), encore qu'il sorte (*ende gheet nochtans ute*) pour se porter vers toutes les créatures, avec un amour commun, dans la vertu et la justice (B 332, W 227).

Mouvement paradoxal donc que ce sortir sans sortir. Le mystique avait déjà commencé à le connaître au moment de la 'confirmation de la volonté en toute perfection' : 'Toujours nous devons rester dans l'unité avec Dieu (*met Gode in eenicheiden bliven*), nous répandre (*uut-vloeyen*) éternellement avec Dieu et tous les saints dans l'amour commun' (B 324, W 220). Mais c'est au sommet de la vie intérieure qu'il en prend pleinement conscience :

Et c'est ainsi qu'éternellement nous demeurerons en Dieu (*werde wij eewelijcke inblivende*), débordant toujours au dehors (*altoes uutfloeiende*) et rentrant sans cesse au dedans. C'est par là que nous possédons véritablement la vie intérieure dans toute sa perfection (B 347, W 238).

Comme 'à l'entrer en Dieu' correspond 'un sortir de Dieu' tout aussi complexe, ainsi l'introversion est-elle suivie d'un sortir de soi non moins paradoxal. Ce dernier phénomène est annoncé dans la première description de la 'confirmation de la volonté' : 'L'homme, une fois affermi dans le lien de l'amour, doit établir son séjour dans l'unité de son esprit (*wonende bliven in eenicheit sijns gheests*) ; et il doit sortir (*hi sal ute-gaen*) avec sa raison illuminée et une charité débordante' (B 282, W 184). Mais c'est dans sa re-lecture de cette même 'confirmation de la volonté' que Ruusbroec affirme ceci :

Les hommes les plus simples (*die eenvuldichste*), ce sont les plus tranquilles, ceux qui sont le mieux en paix avec eux-mêmes ; et ils sont profondément immergés en Dieu, ils ont l'intelligence éminemment claire, déploient leur activité dans les œuvres bonnes les plus diverses (*alder-menichfuldichst in goeden werken*), et laissent déborder leur amour dans l'intérêt le plus largement commun (*alreghemeynst in uutfloeyender minnen*). C'est pourquoi nous devons rester simples en notre fond (*in onsen gronde eenvuldich bliven*), considérer toutes choses à la lumière de la raison éclairée, et imprégner toutes choses d'un amour commun. De la même façon le soleil au ciel demeure en lui-même (*blivet in haer selven*) ce qu'il est, simple (*eenvuldich*) et immuable, bien que sa clarté et sa chaleur se répandent communément sur le monde entier (B 323, W 219).

*
* * *

Cette intégration de l'agir et du jouir, qui constitue donc le sommet de la 'vie intérieure' et qui infuse tout le livre II des *Noces Spirituelles*, est-elle présente dans les deux autres livres ? Dans la 'vie active' elle est

mentionnée comme un idéal. On trouve en effet la spécification suivante de la vie intérieure du Christ, exemple à suivre :

Cette charité tenait les puissances supérieures de l'âme dans le silence et la jouissance de la même béatitude que celle dont Il jouit maintenant. Et cette même charité (*dese selve karitate*) le tenait sans cesse (*soonder onderlaet*) en élévation vers son Père, avec révérence et amour... Cette même charité incitait le Christ à laisser se répandre (*Noch dede dese selve karitate Cristum nedervlieten*) les faveurs de sa fidélité adorable vers les bas-fonds de toutes les misères humaines... (B 195, W 113).

Mais l'homme de 'la vie active' n'en est pas encore là. Cela apparaît clairement dans l'injonction suivante donnée à la fin du livre I et qu'on a déjà citée plus haut : 'On doit aussi chercher à se reposer sur Celui et en Celui vers qui se porte et l'intention et l'amour, plus que sur tous les messagers qu'Il envoie et qui sont ses dons...' (B 226, W 140). Même dans sa relecture du livre I, dans laquelle Ruusbroec insiste plus sur le 'goût' que connaît déjà l'homme 'actif', les deux moments se rapprochent mais ils ne 'vivent pas encore l'un dans l'autre' :

Et il sent (*hi ghevoelt*) qu'il repose davantage en Dieu, qu'il acquiert plus de largeur et de profondeur qu'auparavant dans la vertu ; la ressemblance (*die ghelijcheit*) et le repos (*die raste*) ont pour lui d'autant plus de saveur qu'il devient plus ressemblant (*als hi ghelijckere es*) (B 313-14, W 211).

Et qu'en est-il du livre III ? Deux choses sont à remarquer sur ce point. En premier lieu on trouve dans les passages du livre II qui nous concernent ici, deux références frappantes à la Trinité. En effet, dans les pages qui constituent sa relecture des *Noces*, Ruusbroec ne regarde pas seulement en arrière, mais il prévoit ce qui pour l'homme 'intérieur' parfait ne deviendra une donnée de la conscience qu'au niveau de 'la vie dans la contemplation de Dieu'. Il y a d'abord, juste après la description des 'hommes les plus simples' qui sont aussi ceux qui 'débordent' le plus vers l'extérieur (*die eenvuldichste — alder-menichfuldichst*, voir la citation donnée plus haut), l'indication suivante : '...parce qu'ils portent davantage la ressemblance divine. Dieu est en effet simplicité dans son essence (*eenvuldicheit in sinen wesene*), clarté dans son intelligence, amour commun et débordant (*uutvloeyende*) dans son activité. Et plus nous ressemblons à Dieu à ce triple point de vue, plus nous Lui sommes unis' (B 323, W 219).

Mais il y a un passage plus explicite, enchaînant sur le texte également cité plus haut ('Car en un même temps, en un même instant l'amour agit et se repose en son bien-aimé...') :

Néanmoins tout amant est un avec Dieu, et plongé dans le repos, il porte en même temps la ressemblance divine dans l'activité que l'amour

commande; car Dieu dans sa très haute nature dont nous portons la ressemblance, se tient quant à la jouissance dans un éternel repos selon son unité essentielle, et quant à l'activité (*die houdet Hem ghebruikelijk ... ende werkelijk*) dans une opération éternelle selon la Trinité: l'un est le complément de l'autre (*ende ieghelijc es des anders volcomenheit*), car le repos réside dans l'unité, et l'activité dans la Trinité, l'un et l'autre subsistant dans l'éternité (*Ende aldus blivet beyde inder eewicheit*)... C'est pourquoi nous devons nous posséder nous-mêmes avec simplicité dans la vertu et la ressemblance (*eenvoudich in doechden ende in ghelijcheiden*), et posséder Dieu au-dessus de nous-mêmes, moyennant l'amour, dans le repos et l'unité (*in rusten ende in eenheiden*) (B 320-21, W 217).

En second lieu, on constate que même dans le livre III il est question d'exactly la même intégration de l'agir et du jouir que dans les textes sur la 'vie intérieure' parfaite. Uni sans intermédiaire à la Lumière divine, il faudra que le mystique sorte de soi pour posséder 'l'Image qui est notre propre vie... par l'action et la jouissance, dans l'éternelle béatitude (*werkelijk ende ghebruikelijk in eewigher zalicheit*)' (B 359, W 245). Et, du moment que l'homme vit vraiment la vie de Dieu-même, que se passe-t-il? La dernière page des *Noces* en dit ceci:

Telle est la rencontre active du Père et du Fils dans laquelle, moyennant le Saint-Esprit, nous recevons l'embrassement de l'Amour éternel. Or cette rencontre active (*dit werckelijc ontmoet*) et cet embrassement amoureux (*dit minlijcke omhelsen*) sont en leur fond d'ordre fructif, échappant à toute détermination modale (*es in sinen gronde ghebruikelijk ender sonder wise*) (B 364, W 248).

A cet endroit les personnes doivent se résorber, ainsi que tout ce qui vit en Dieu, car il n'y a ici qu'un éternel repos dans l'embrassement exultant où tout s'écoule dans l'amour (*in eenen ghebruikelijken Omvanghe minlijcker ontvlotentheit*) (B 365, W 249).

Antwerpen

HERMAN W.J. VEKEMAN

VRIENDSCHAP IN DE MIDDELNEDERLANDSE MYSTIEK DE PLAATS VAN RUUSBROEC

Als geen andere onderneming van de mens is christelijke mystiek het avontuur van de ontmoeting tussen subjectiviteit en objectiviteit. Niet voor niets vragen onze mystici steeds opnieuw: wie is de mens, wie is God? En niet voor niets worden zij beheerst door de vraag: hoe kan de mens één worden met God?

Daar komt nog bij dat deze vragen geenszins gesteld worden in een tijdeloos geestelijk vacuum, maar altijd weer in een zich wijzigende historische context. Voor de middeleeuwse mens monden deze vragen uit in een tijdsgebonden maar aandachtige dialoog met de traditie: een dialoog met een vleugje ik en een stevige scheut traditie. Om één Middeleeuwer een beetje te begrijpen zou men de ganse Middeleeuwen goed moeten kennen, én wat er aan vooraf ging: de klassieke Oudheid.

Dit geldt zelfs in het bijzonder voor het onderzoek van de vriendschapsmaterie in de Middeleeuwen. Het begrip kan verwondering wekken, maar de vriendschapsmaterie bestaat wel degelijk, naast andere stofcomplexen als de Arthurstof, de vossenmaterie, enz... Zij bestaat omdat de Oudheid en de Middeleeuwen een wetenschap van de vriendschap hebben ontwikkeld, een genuanceerde, indrukwekkende theorie, die vervolgens bewerkt en herwerkt kon worden voor andere doeleinden en volgens de wetten van de verschillende tekstsoorten.

En omdat vriendschap nu eenmaal één van de hoofdmodellen van relatievorming is, bedacht door eerbiedwaardige auctoritates, heeft de middeleeuwse cultuur zich met deze vriendschap geconfronteerd, diepgaand en op tal van wijzen. Zeer boeiende aspecten van deze confrontatie zijn ondermeer de ontmoeting tussen de hoofse minne en de antieke vriendschap¹, de dialoog tussen de christelijke theologie en wijsbegeerte en deze zelfde vriendschap, in het bijzonder ook het gesprek tussen de christelijke spiritualiteit en de al dan niet christelijk gefilterde vriendschap. Deze opsomming is overigens geenszins volledig. De profane

¹ H. Vekeman, *Van der feesten een proper dinc. Temperamentvolle vriendschap tussen hof en hemel. Tekstuutgave en interpretatie*, Tekst en Tijd, 3 (Nijmegen, 1981).

epiek, de moralisten, het middeleeuwse drama, de preekliteratuur, de lyriek zijn andere terreinen van veelbelovend onderzoek.

Hier wordt niets méér geboden dan een eerste aanloop naar een onderzoek van de rol der vriendschap in de middelnederlandse mystiek, bovendien erg tekstimmanent en zeer onvolledig. Men trooste zich met de gedachte dat ook Ruusbroec bij alle waardering de vriendschap toch te egocentrisch en te onvolledig achtte voor de adel van de mens. Al is bij hem ook veel bewondering te vinden.

Het begint zover onze bronnen strekken met een prachtige *prélude*. Wie denkt niet met sympathie terug aan de 'indissolubilis caritatis affectus'², de 'nexus caritatis inseparabiliter'³ tussen Ida van Nijvel en Beatrijs van Nazareth, twee jonge Cisterciënzerinnen van nog geen 20 jaar oud? Ida schenkt, Beatrijs ontvangt. Beatrijs verwondert zich over zoveel menselijke toeneiging, maar Ida antwoordt: niet om je verdiensten of deugden hou ik van jou, maar omdat je uitverkoren bent als bruid van de Heer. Beatrijs gelooft dat de Heer gesproken heeft door de mond van Ida en vraagt haar bij de Heer voor haar voor te spreken. De vriendin antwoordt: 'Scito me paratam ad parendum in omnibus tuo beneplacito'⁴. De Vita van Ida zegt dat beiden 'cor unum et animam unam in cristo' hadden⁵, een 'familiaritas sancti amoris' die de Heer behaagde. Maria zelf komt zich aanbieden als vriendin van beiden. Ida dankt God omdat Hij haar 'pariter in amicam eligere dignatus es'⁶.

Alcantara Mens heeft beweerd dat deze onvergankelijke vriendschap een vrucht is van Aelred van Rievaulx en zijn *De spirituali amicitia*⁷, en Leonce Reypens heeft deze gedachte van hem overgenomen. Het wetenschappelijk bewijs hebben zij overigens niet geleverd. Al hebben zij wel ten dele gelijk⁸.

Deze *prélude* roept evenwel een andere gedachte op. Naarmate de Cisterciënzers zich na de Premonstratenzers minder inlieten met de religieuze vrouwenbeweging en deze verplicht werd om steeds maar

² L. Reypens, *Vita Beatricis. De autobiografie van de Z. Beatrijs van Tienen O. Cist. 1200-1268*, Studiën en Tekstuutgaven van Ons Geestelijk Erf, deel XV (Antwerpen, 1964), blz. 43. (Voortaan: *Vita*).

³ *Vita*, blz. 43.

⁴ *Vita*, blz. 44.

⁵ *Vita*, blz. 218.

⁶ *Vita*, blz. 219.

⁷ A. Mens, 'De "Kleine Armen van Christus" in de Brabants-Luikse gewesten', *O.G.E.*, 36 (1962), blz. 292-295.

⁸ *Vita*, Inleiding, blz. 54. Veeleer is deze vriendschap een getuigenis over de ontmoeting tussen de extatische vrouwenbeweging en Cîteaux.

autonomer te worden, werd de zachte glans van Aelred van Rievaulx wat minder. Vriendschap werd in de zelfstandige begijnenkringen weer een sociale aangelegenheid, een voor de hand liggende mogelijkheid tot persoonlijke relatievorming. Waar zij soms toch een spirituele, mystieke dimensie kreeg, ontving zij tevens een sterk persoonlijk accent, het watermerk van het individu. Het werk van Hadewijch lijkt argumenten te bevatten voor deze hypothese.

De teksten van Hadewijch bezitten een verrassend dramatisch karakter. Zij zijn de spiegel van een vrouw die begerend⁹ en beminrend met God wil leven, iedere dag opnieuw en nieuw, in een relatie die recht doet aan alle haar bekende dimensies van de mens en aan de geopenbaarde en de door de persoonlijke ervaring gefilterde geheimen van de goddelijke partner. In haar Godsliefde investeert zij de drift van de eros, de beminlijke wijsheid van de bruid, de charmes van de vriendschap. Zij acteert het drama van het Hooglied op het toneel van de christelijke Godsliefde, de agape naar het model van haar geliefde evangelist, 'Die suete Sente Johannes ewangeliste'¹⁰. En zij acteert voor haar milieu, haar kringgenoten. Deze sociale dimensie is meestal aanwezig, riskant en fascinerend. Het risico is drievoudig. Als leidster van een autonome begijnengroep was zij binnen en buiten haar kring het mikpunt van wantrouwen. Als scheppende taalvirtuose, met een verbijsterende liefde voor de volkstaal, liep zij gevaar om verkeerd begrepen te worden door een kerkelijk gezag dat in het Latijn schreef en dacht. Jacob van Vitry is waarachtig niet de hele Kerk¹¹. Als baanbreker van een Wezensmystiek in een begijnenkring moest zij welhaast vragen losslaan. De fascinatie dan schuilt in de zelfde redenen, én in het feit dat haar spiritualiteit een onvoltooide symfonie is gebleven; misschien — maar dat is een hypothese — omdat zij toch teveel eros investeerde.

Dat geldt ook voor haar behandeling van de vriendschap. Het thema is in alle genres aanwezig, veelzijdig, steeds geweldig, maar onvoltooid.

Slechts tweemaal noemt zij iemand haar vriend. In het vijfde Visioen roept zij door extatische pijn overmand uit: 'A/A/ heylich vrient'¹². God is de vriend én de ongenaakbare. Deze opvatting zal haar behandeling van de vriendschapsmaterie diepgaand tekenen. Men mag deze opvatting

⁹ H. Vekeman, 'Erotiek en huwelijksliefde bij Hadewijch', *Speling* (1981), blz. 43-50.

¹⁰ H. Vekeman, *Het Visioenenboek van Hadewijch. Uitgegeven naar handschrift 941 van de Bibliotheek der Rijksuniversiteit te Gent* (Nijmegen-Brugge, 1980), blz. 75. (Voortaan: *Visioenenboek*).

¹¹ *Vita*, blz. 224-226.

¹² *Visioenenboek*, blz. 75.

een typische exponent van de ontmoeting tussen de antieke vriendschapsopvatting en het Christendom noemen. Verder heeft zij nog 'een vriendinne die woent in tlant van biheem / ende es clusenerse'¹³. Al weten wij niets over deze kluizenares, toch lijkt het geen toeval dat deze mens met wie Hadewijch misschien een vriendschapsrelatie had, voorkomt in de Lijst der Volmaakten en niet in de Brieven. Deze bevriende kluizenares uit Bohemen behoort blijkens het 13de Visioen tot de zgn. ontrouwen, mensen in wie de stormen van ontrouw woeden, mensen die na de nacht van de mystieke wanhoop niet meer willen buigen voor de grootheid van God en aldus deelachtig worden aan de trinitarische rust en activiteit van liefdes' gerechtigheid! Vast staat dat Hadewijch vriendschap en mystieke ontrouw aan elkaar relateert. Als Augustinus na de helder mystieke verlamming het vagevuur van de vaste wil tot éénwording met de minne bereikt heeft, komen hemelse vrienden hem aansporen om door te stoten naar de stormen van ontrouw¹⁴. Is dat niet juist het kenmerk van vrienden, dat zij anderen aansporen om de stormen van ontrouw op zich te nemen? Dat heeft Hadewijch overigens zelf ook gedaan, blijkens het vijfde Visioen, waarin zij God haar vriend noemt. Deze relatie wordt ook bevestigd door de 10de rijmbrief, waarin zij zeer expliciet betoogt dat alleen de mystieke ontrouw de ware vriend kenmerkt. 'Edele ontrouwe en mach niet resten / Eer si vercryght dat alre beste / ... Spaert hi daer vore ere ocht ghemac / So es hi die vrient die ter moet ghebrac'¹⁵. De relatie duikt tevens op in de 22ste brief. Hadewijch beschrijft de mensen die de weg van het vagevuur gaan. Grondeloos wijd is hun ziel en onblusbaar hun verlangen. Hun blik is gericht op God die in zijn rechter arm zijn vrienden omhelst en in zijn linker de vreemden, die terwille van het apostolaat der vrienden tot Hem zullen komen. De toorn van de vagevuurmensen is gericht op de mystieke ontrouw die inleidt tot de vriendschap met God. Deze relatie is wellicht niet zo verwonderlijk. Een hoofdwet van de vriendschap is immers de volstrekte wederkerigheid. Tussen God en mens is dit niet mogelijk. Maar Gods vrienden reageren hierop door ontrouw te worden aan deze onmogelijkheid. Met voluntaristisch en affectief geweld bieden zij God hun stormen van ontrouw aan. Daarover spreken het 5de Visioen, de 22ste prozabrief, de 10de rijmbrief, het verhaal over Augustinus. Kort samengevat. De

¹³ *Visioenenboek*, blz. 207.

¹⁴ *Visioenenboek*, blz. 195.

¹⁵ J. Van Mierlo, *Hadewijch. Mengeldichten*, Leuvense Studiën en Tekstuitgaven (Antwerpen-Brussel-Gent-Leuven, s.a.), blz. 51. (Voortaan: *Mengeldichten*).

ware Godsvriend is de mystiek ontrouw, de vriend van Gods vrienden spoort aan tot deze ontrouw. Misschien schuilt hier het geestelijk profiel van de vriendin uit Bohemen. Past deze extatische vriendschap overigens niet uitstekend in de spiritualiteit van Hadewijch als mystieke leidster? Eigenlijk propageert zij de onvoltooibare vriendschap. Opnieuw heeft eros zich in haar taal genesteld. Niet allen zullen bereid zijn om haar te volgen. Maar zij zal niet toegeven.

Behalve door het thema van de extatische ontrouw wordt de vriendschapsgedachte ook opgeroepen door het thema van de 'claerheit der minnen', met name in de eng verwante prozabrieven 1 en 28. Wat de authenticiteit van de 28ste brief betreft: ik heb me geheel laten overtuigen door het glasheldere artikel van de heer Willaert¹⁶. Zou men overigens niet een positief argument kunnen ontleen aan de diepe thematische verbondenheit van de brieven 1 en 28, de 12de rijmbrief en het 29ste strofische gedicht? Met de 'claerheit der minnen' — aldus Hadewijch in haar eerste prozabrief — is God voor zichzelf 'claer' en voor 'al sinen vrienden ende sinen naesten gheminden'¹⁷. Wat bedoelt zij met deze 'claerheit'? De 'claerheit' is de alles beheersende eenheid van het trinitarisch verlossingswerk der Personen en van de onbewogen rust van de goddelijke natuur. Door het licht van Gods Geest verliest de ziel zich in liefde voor dit mysterie van dynamische rust en wordt in genade omgevormd tot gelijkenis met deze eenheid, die zij soms in extatische euforie ervaart. Dit voert Hadewijch tot haar meest gewaagde uitspraak. 'Tusschen gode ende de zaleghe ziele die god worden es met gode es ene gheestelike caritate'¹⁸. Dit ganse proces is een duidelijke variant van de 'status spiritualis' volgens Willem van St.-Thierry: 'videndo claritatem tuam, sentiendo caritatem tuam, illuminetur in te conscientia mea'¹⁹. Van quiëtisme kan hier geen sprake zijn, omdat de 'claerheit' rust en actie ineen bevat. Is het te gewaagd om hier een schuchtere voorloper van Ruusbroecs gemene leven te vermoeden? Dat hier geen quiëtisme dreigt, daarover is Hadewijch overigens zelf expliciet genoeg. Een gevolg van deze 'gheestelike caritate' is immers het ontwaken van een 'gheuoelleke vrientscap': Dat es: 'si gheuoelt in hare, hoe hare god vrient es... tote

¹⁶ F. Willaert, 'Is Hadewijch de auteur van de XXVIII^e brief?', *O.G.E.*, 54 (1980), blz. 26-38.

¹⁷ J. Van Mierlo, *Hadewijch. Brieven. I. Tekst en Commentaar*, Leuvense Studiën en Tekstuitgaven (Antwerpen-Brussel-Leuven, s.a.), blz. 16. (Voortaan: *Brieven*)

¹⁸ *Brieven*, blz. 234.

¹⁹ H. Vekeman, 'Hadewijch. Een interpretatie van de Br. I, II, XXVIII, XXIX als dokumenten over de strijd rond de wezensmystiek', *T.N.T.L.*, 90 (1975), blz. 352.

inde trouwe sijns vader'²⁰. Even verder zegt zij zelfs: 'Ende si es al versmolten metter vrientscap der vaderlecheit'²¹. De vruchten van deze vriendschap zijn viervoudig: een absoluut Godsvertrouwen ('hoghe toeuerlaet'), de smaak der dialectische gerechtigheid als zoetheid ('gherechtelike soetheit'), zeer diepe blijheid ('ghewarighe bliscap'), intuïtie van de dialectische godheid ('godlike claeinheit'). 'Gheuoelleke vrientscap, ...versmolten metter vrientscap der vaderlecheit': dat is het passieve moment van de omvorming tot 'claeinheit', het passieve moment van de 'gheestelike caritate'. Het actieve moment evenwel, dat er wel degelijk is, en moet zijn, drukt zij uit in het begrip 'wijsheit': 'wijsheit werkende in godleker waerheit'²². En wijsheid roept bij Hadewijch deugdzaamheid op, het leven der deugden²³. Ik lees de 28ste brief als Hadewijchs scheppingsverhaal. In de 'status spiritualis' blaast God zijn dynamische rust in haar. Zij ademt in, zij ademt uit, zoals God haar heeft omgevormd. De verlegenheid van de lezer zou wel eens kunnen verklaard worden door de omstandigheid dat hij achter de hij-vorm de verborgenheid van het ik blijft vermoeden. Overigens terecht. En toont ook de 17de brief, waarin de eenwording in 'claeinheit' eveneens ter sprake komt²⁴ niet aan dat men niet zo snel aan de Ketterij van de Vrije Geest moet denken? Aan het slot krijgt de geadresseerde deze goede raad mee: 'Mer gij moet noch arbeiden inde werken van Minnen, also ic langhe dede Ende sine vriende daden ende noch doen, Ende ic een deel enen tijt hebbe ghedaen ende noch alle tijt doe...; hoe ghi elc doen selt ende laten, dat moet v god wisen, onse lief'²⁵. Zo is het. Daarover heeft Hadewijch niet te beslissen, dat is Gods zaak.

Misschien bevat de 11de prozabrief een voorstadium van dit aspect in haar spiritualiteit. Zij verhaalt over de zoete Godservaringen van haar prille jeugd, hoe God haar als zeer jong meisje reeds 'meneghe scone ghichte in gheuoelne ende in toenemne van hem seluen' gaf²⁶. 'Alsoe alse vriende pleghen deen den anderen luttel te helene ende vele te toenne'²⁷. Dat waren uren van affectieve verblindende zaligheid, die overigens uitmondten in het besef van haar onwaardigheid en tekortkoming, in de

²⁰ *Brieven*, blz. 234.

²¹ *Brieven*, blz. 235.

²² *Brieven*, blz. 238.

²³ Zie hierover: H. Vekeman, 'Erotiek en huwelijksliefde bij Hadewijch'.

²⁴ *Brieven*, blz. 144.

²⁵ *Brieven*, blz. 145.

²⁶ *Brieven*, blz. 94.

²⁷ *Brieven*, blz. 94.

noodzaak van dieper deugdenleven. Elders zal zij uitdrukkelijk waarschuwen tegen de verlokkingen van de 'affectie'. 'Sijt ghereet in rade die goet es ende dien v uwe vriende gheuen die gherne v vorwaertgaen saghen'²⁸.

Hadewijchs opvatting over de vriendschap van God en de vrienden van God inspireert haar op vele plaatsen tot pastorale waarschuwingen tegen onvolwassen vormen van vriendschap. Troost je vrienden, maar steeds zo dat Gods natuur 'die soe ongrondeleec es'²⁹ daarin niets tekort komt. De 'ghebode der minnen' mogen geen schade lijden³⁰. Terwille van 'gherechte caritate' moet de geadresseerde 'den wille gods in allen rechte kiezen Ende minnen van v seluen ende van uwen vrienden'³¹. En herhaaldelijk waarschuwt zij dat de hartewens 'mijn lief mi ende ic hem' geen vlucht voor de afwezigheid van de Geliefde mag worden. Het 'ionghe herte'³² moet hier in de leer gaan bij Gods 'heyleghen vrienden, Die dore die Minne van Gode alle vreemde troeste begauen'³³. Dat lager gestemde kringgenoten zich beroepen op de onderlinge vriendschap, mag aan dit alles geen afbreuk doen, ook niet wanneer zij 'ons hier beghinnen te stoerne ende te brekene onse gheselschap'³⁴. De trouw aan de wetten van de minne moet voorgaan. Dat bevestigt zij in zes Strofische Gedichten waarin de vriendschap ter sprake komt. Vriendschap met de minne is trouw aan de minne, in wel en in wee³⁵. De inleiding van de 30ste brief bevestigt nog eens onomwonden het wezen van de mystieke vriendschap: 'God die ye was ende emmermeer wesen sal fundament van gherechter Minnen Ende van volcomenre trouwen /, Hi es onse volcomene trouwe der alre volcomenster minnen, daer hi hem seluen met mint in hem seluen, Ende alle sine vriende die hi mint, hem seluen te minnen met volmaecter volcomenheit'³⁶. En wie het 'Audi filia' hoort weerklinken, moet 'alle ioyen sonderlinge van vrienden' vergeten. Slechts de 'clærheit' der 'eneghe minne' kan hier volstaan³⁷.

²⁸ *Brieven*, blz. 133.

²⁹ *Brieven*, blz. 44.

³⁰ *Brieven*, blz. 45.

³¹ *Brieven*, blz. 62.

³² *Brieven*, blz. 63.

³³ *Brieven*, blz. 121.

³⁴ *Brieven*, blz. 120.

³⁵ E. Rombauts en N. De Paepe, *Hadewijch. Strofische Gedichten*, KNL (Zwolle, 1961), blz. 36:41, 48:84, 58:35, 70:81, 72:18, 104:24.

³⁶ *Brieven*, blz. 252.

³⁷ *Mengeldichten*, blz. 59.

Het eenenveertigste der *Limburgse Sermoenen* laat een verdere ontwikkeling zien. Ik lees de tekst als een pleidooi voor liefdes belangeloosheid met de gloed van de eros, een — overigens niet tot harmonie gebrachte — synthese van scholastische helderheid met de affectiviteit van Beatrijs en Hadewijch. Hoe dit ook zij, over de vriendschap heeft de anonieme auteur heel wat te vertellen. In een eerste aanloop zoekt hij naar het grondmotief, het formeel object van 'vrie ende gewarige minne'; en hij vindt dit in de afwijzing van 'starc heischen van wederminnen'. Ter illustratie heeft hij drie voorbeelden bij de hand, die duidelijk maken dat zijn mensenkennis niet gering is.

1. Iemand houdt van zijn vriend omdat hij daarin zelfbevrediging vindt. Hoe sterker de vriend naar hem hunkert, hoe beter. Dat streelt zijn ijdelheid. Welnu, zo'n vriend is een rover en een moordenaar³⁸. Elders in de *Limburgse Sermoenen* wordt deze vriendschap zo omschreven: 'din vrint minste meer dor die gaue dan dor vrintscap'³⁹. Sermoenen kunnen soms geweldig duidelijk zijn...

2. Iemand schenkt vriendschap omdat die ander 'gut... ende getruwe' is. Hij wil hem op het pad der deugd houden en tot zaligheid voeren, en aldus de eer van God dienen. Dit is een ware vriend⁴⁰.

3. Nog iemand anders houdt van zijn vriend zonder dit te laten blijken. Zelf wil hij 'vri ende enech in Gode' blijven en zijn vriend niet onrustig maken met de affectieve uitingen van de vriendschap. In zijn beoefening van de ascese der vriendschap is ook hij een trouwe vriend⁴¹.

Verderop behandelt de auteur streng overzichtelijk de eigenliefde, de naastenliefde en de Godsliefde. De vriendschap komt exclusief ter sprake bij de ontleding van de drie vormen van naastenliefde.

1. 'Dirste, seëic, es vrinscap ochte materie van vrinscape, nit caritate. Dats als wi menschen also mogentlike ende also minlike minnen in ons seluer, ouermits din naturliken dogden die in ons sin, dat wi met so groter genuchden getrect werden in hen also dat onse minne altemale in hen ent, also dat wi Gode dren en suken noch en meinen. Dese minne ende dese vrinscap es wel geprist van heidenen meistern dar mise reinlike ende hofslike helt; doch esse anxstelike ende onseker, ende dar omb radic wel gesteliken liden dassire ontberen daerse mogen, ombe die naturlike

³⁸ J.H. Kern, *De Limburgsche Sermoenen*, Bibliotheek van Nederlandsche Letterkunde (Groningen, 1895), blz. 559. (Voortaan: *Sermoenen*).

³⁹ *Sermoenen*, blz. 257.

⁴⁰ *Sermoenen*, blz. 559.

⁴¹ *Sermoenen*, blz. 560.

broscheit van der menscheit'⁴². Ik vind dit een mooi voorbeeld van pastoraal humanisme. Hij wil die zuivere vriendschap die onder heidenen voorkomt niet aanprijzen. Hij ontraadt haar, zonder haar te verbieden. De particuliere vriendschap tussen mensen.

2. 'Dander es vrinscap ende caritate. Dats als wi menschen wel mogentlike ende minlike minnen omb hen seluer, nit van naturen maar ouermits godeliken dogden, ende wi nogtan niet dren en merren noch en bliuen, mar ons op heffen bouen der creiaturen in kinnisse dis Sceppers, en din Sceppere met sinen creiaturen ende in sinen creiaturen te dancken ende te louen ende te minne, ende in hem te rasten ende te bliuene. Dus dunct mi dat wi wel ende eerlike menschen minnen mogen in Gode als die minne ende die gedenkenisse der menschen in ons anders nit en es dan ene vermaninge ende ene verweckinge dis lofs ende der minnen Gots;'⁴³. Maar het mooiste komt nog. 'Minen vrint din ic minne in Gode, din minnic als enen troesteliken geselle in onsen gemeinen ellende, als enen enwegfartgen coepman tons gemeins Vader lande, als dat propernabelde mins Gots, als dat liue kint mins Vader, als din bergerliken bode mins Vrins, als die werdelike brut mins Heren. Want elke sile die Gode getruwelike mint, es sin werdelike brut'⁴⁴. In die zin sprak reeds Ida van Nijvel. Maar hier wordt de vriendschap bovendien opgenomen in de visie van het universeel symbolisme en naderen vriendschap en de bruidsmystiek dicht tot elkaar.

3. In de derde vorm van naastenliefde regeert de Godsliefde dan souverain. Alle menselijke standpunten worden op hun kop gezet: 'Minwi wel, so hatwi; ende haetwi wel, so minwi'⁴⁵.

Ik moet verder. Maar ik wil wel nog zeggen dat ik deze anonieme stem niet graag zou missen. De 41ste preek blijft onze aandacht verdienen.

Ik ga nu zonder vooraf toestemming te vragen iets doen wat eigenlijk niet helemaal in orde is. Ik ga Jan van Leeuwen bespreken vóór Ruusbroec, omdat ik met de feesteling wil eindigen, en omdat Ruusbroec mij en u nog een mooie afsluiting biedt. De deemoedige kok zal hierom wel niet opkijken van zijn potten en rozenkrans. Ik weet zelfs volstrekt zeker dat hij me op dit punt van mijn referaat volkomen gelijk geeft. Overigens laat Jan van Leeuwen, voor zover ik hem kon raadplegen, een eigen geluid horen. Weliswaar herhaalt hij met Ruusbroec dat de

⁴² *Sermoenen*, blz. 562.

⁴³ *Sermoenen*, blz. 562-563.

⁴⁴ *Sermoenen*, blz. 653.

⁴⁵ *Sermoenen*, blz. 564.

Godmens is afgedaald in het voorgeborgte der hel 'opdat hi even ende adem ende oec sine ander lieve vriende... wt haelde'⁴⁶ omdat zij in Hem geloofd hadden; weliswaar fulmineert ook hij met Ruusbroec tegen een bijzondere begunstiging van 'vriende' en 'maghen' door monniken en nonnen⁴⁷ en tegen de zelfzuchtige kloostermentaliteit volgens het beginsel 'dit is mine, ende dat is dine'⁴⁸, maar elders gaat hij vrijmoedig zijn eigen weg!

Om te beginnen kan de goede kok zich zeer goed een 'ingheborene natuerlike vrientscap' voorstellen. Hij heeft ook niet veel tegen zo'n vriendschap, 'in dien dat si die mensche niet onordelic noch qualic en oeffende teghen die ere godes, noch teghen die ghebode der heiliger kerken'⁴⁹. En hij fundeert dit op het argument dat Ruusbroec zo sterk uitwerkt in enkele astrologische contexten. Onze natuurlijke aanleg is een 'complexie', en 'natuere die blivet altoes nature... ya, al was si besloten in duser muren'⁵⁰. Zo zijn de feiten. Overigens ontaardt dergelijke vriendschap welhaast altijd in 'onghetruwe vrientscap'⁵¹, die slechts haar eigen voordeel zoekt. Cicero zou Jan van Leeuwen gelijk gegeven hebben. Maar er is meer aan de hand. De vriendschap waarbij 'een mensche sinen vriend lief doet allene omme dat hijt hem weder doen sal alsoe ghelijc... dat doet wel een heidensche mensche'⁵², maar dat is hopeloos te weinig voor de belangeloze, universele, christelijke liefde, die zelfs de vijanden liefheeft 'ghelijc haren vriend'⁵³. Van dit laatste thema — de pointe van de christelijke naastenliefde — houdt de goede kok. Men kent overigens zijn eigen visie op het ideale Godsgewijde leven. 'Want dit es dan vernietende oetmoedecheyt, grontoetmoedecheyt in haer selven,... dat een mensche hem selven alsoe cleyne drucken ende vernieten ende versmaden can onder den vrien wille gods ende oec onder alle creaturen dat hi begheren can ende hem oec en gheens dinc bat van binnen ya gode teren ende tenen eweghen love, overmids inwendeghe, vernietende, ontsone gront oetmoedecheyt ons selfs'⁵⁴. In dergelijke mensen verricht God 'groet wonder ende sine sonderlingen ontfarmherti-

⁴⁶ J.W.N. Delteijk, *Jan van Leeuwen en zijn tractaat: Van vijf manieren broederliker minnen*, Diss. Utrecht (Nijmegen s.a., 1948), blz. 168. (Voortaan: Delteijk).

⁴⁷ Delteijk, blz. 139.

⁴⁸ Delteijk, blz. 213.

⁴⁹ Delteijk, blz. 107.

⁵⁰ Delteijk, blz. 106.

⁵¹ Delteijk, blz. 106.

⁵² St. Axters, *Jan van Leeuwen. Een bloemlezing uit zijn werken* (Antwerpen, 1943), blz. 83. (Voortaan: Axters).

⁵³ Axters, blz. 78.

⁵⁴ Axters, blz. 76.

cheit'⁵⁵. Wist u dat Jan van Leeuwen een 'gheestelike vriendinne' had? Na het voorgaande kan haar identiteit ons nog maar nauwelijks verrassen. Zijn 'gheestelike vriendinne' was 'sunte maria magdalene'⁵⁶. De vriendin van Beatrijs, de vriendin van Hadewijch, de vriendin van Jan van Leeuwen... Wij horen het gefluister van de ontwikkeling van de geschiedenis. Ik eindig voorlopig met Ruusbroec, al is er veel meer. De kroniek van Frenswegen, *De Imitatio Christi*, en overigens uiteraard Willem Jordaens, en nog veel meer.

Reeds bij Jan van Leeuwen, maar vooral in de geschriften van Ruusbroec ondergaat de behandeling van de vriendschapsmaterie in de middelnederlandse mystiek een opmerkelijke metamorfose. We zijn nu ver verwijderd van het ideaal van christelijk humanisme dat de jonge Beatrijs en Ida in het begin van de dertiende eeuw in de beschermende schaduw van Cîteaux op het spoor bracht van een extatische en tevens particuliere vriendschap. Overigens was ook de vriendschap tussen deze jonge vrouwen geen pure 'imitatio' meer: in haar ten dele visionair karakter onthult zij reeds de dialoog tussen Cîteaux en de extatische vrouwenbeweging. De tijd staat nooit stil. Maar ook het perspectief van Hadewijch, de mystieke ontrouw en de welhaast onbeheersbare polariteit van een Godsliefde in 'clærheit', wordt door Ruusbroec onder controle gebracht en voltooid, evenals haar drang om te schrijven voor een beperkte groep van mensen, haar kleine extatische kring van gelijkgezinden. Ook dat verandert met Ruusbroec. Wel dient men te onthouden dat reeds Hadewijch waarschuwde voor een aantal gevaren in de omgang met vrienden. Menselijke vriendschap moet altijd wijken voor het ideaal van de Godsliefde dat haar leidsterschap fundeert en stuwt. 'Wats minne selue / dats godlike moghentheit die moet vore gaen...' ⁵⁷ Juist daarom zou het zo boeiend zijn om iets meer te vernemen over die vriendin uit Bohemen.

Met Ruusbroec verandert het klimaat rond de vriendschap gevoelig, onder andere omdat hij eigenlijk schrijft voor een breed publiek, voor welhaast iedereen. Zijn zorg gaat uit naar allen, zijn pastorale raadgevingen gaan ver over de persoon van de geadresseerde heen, zijn Godsmysterie geldt ondanks zijn middeleeuws karakter voor alle gelovigen. Men kan het ook zo zeggen: in de stokoude mysticus is de jonge kapelaan tot volwassenheid gegroeid. Daarom kent hij zo goed de mens die geen mysticus is. Iedere analyse van de 'via inchoativa' bewijst dit.

⁵⁵ Axters, blz. 76.

⁵⁶ Delteijk, blz. 142.

⁵⁷ *Visioenenboek*, blz. 141.

Het sociale perspectief is nu veel breder geworden. Niet slechts vreemden en ontrouwen, maar: bloedverwanten, kennissen, vreemden, vijanden, Joden, noem maar op. Ruusbroec is terzelvertijd menselijker en geestelijker dan Hadewijch, al zal de particuliere vriendschap tussen mensen bij hem geen genade vinden. Bewondering voor de humane traditie van de geestelijke vriendschap is m.i. niet zijn sterkste zijde. Zou het kunnen dat Ruusbroec méér liefde en verering gekend heeft dan vriendschap?

Dit alles verhindert overigens niet dat zijn behandeling van de vriendschapsmaterie veelzijdig en rijk is. Ik meen dat het mogelijk is om daarin vijf dimensies te onderscheiden.

1. Ten eerste maakt Ruusbroec een aantal opmerkingen over mensen die men 'vrienden' noemt, en die zich in de scala der intermenselijke relaties bevinden tussen de 'maghen', de vreemden, en de vrienden. Zij zijn hoe dan ook mensen die ons nauwer aan het hart liggen dan anderen. Wij zijn geneigd om in de omgang met hen de wetten van ons hart, de wetten der affectiviteit te laten gelden. In onze groei naar gemeenschap met God kunnen zij ons evenwel in de weg staan. De 'compassie ten vrienden ende ten maghen meer dan ter ghemeinheit'⁵⁸ schaadt de voltooiing van onze roeping. Wie zich daaraan prijsgeeft, zal meemaken hoe de 'tornighe cracht' de zachtmoedigheid en de innerlijke vrede verbreekt bij het ervaren van 'alle ongherechtigheit... jeghen sine vriende'⁵⁹. Bleef Christus zelf niet verduidelijk toen hij verlaten werd door zijn Vader en zijn vrienden?⁶⁰ De ware 'karitate' weegt zwaarder dan de affectie voor 'vriende ende maghe'⁶¹. En Ruusbroec roept hier op indrukwekkende wijze de herinnering aan de man Job wakker. Wie beroofd wordt van bezit, vrienden, verwanten, gezondheid, ja het leven zelf⁶² zal met Job spreken: 'God gaf, God nam, also alst den Heere behaghede, also eest ghesciet: die name des Heeren si ghebenedijt'⁶³. Dit ook in onze tijd zo omstreden standpunt is erfgoed van de profeten en van het boek Job dat in de johanneïsche Jezus-interpretatie een kernpunt van het Christendom werd. Tegenover het steeds weer opduikend onheil,

⁵⁸ (Alle Ruusbroec-citaten werden ontleend aan de vierdelige, tweede herziene en verbeterde druk van de uitgave door het Ruusbroec-Genootschap: Tielt 1944-1948. De in hedendaags Nederlands hertaalde teksten werden ontleend aan de reeks *Ruusbroec hertaald*, geredigeerd door L. Moereels en uitgegeven door Lannoo). *Ruusbroec* I, blz. 36.

⁵⁹ *Ruusbroec* I, blz. 126.

⁶⁰ *Ruusbroec* I, blz. 34.

⁶¹ *Ruusbroec* IV, blz. 7.

⁶² *Ruusbroec* I, blz. 126.

⁶³ *Ruusbroec* I, blz. 169.

tegenover de wandaden der menselijke schuld, wordt de ontwapenende liefde gesteld: dwaasheid in de ogen van een wereld die schuld met schuld wenst te beantwoorden.

Vooral de kloosterlingen, aldus Ruusbroec, zouden deze houding moeten beheersen. Zo was het toch ten tijde van de eerste kloosterstichtingen: 'Want de outvadere, abde, ende moneke, die lieten vader ende moeder, maghe ende vriende, eere ende goet der werelt, ende ghinghen in de wustine, ende sochten Gode ende heilech leven in aveghesceedenheit des volcs, ende in enicheit haers herten'⁶⁴. En wat ziet men nu? Zij 'riden ende loepen uutweert ten maghen ende ten vrienden'⁶⁵. Ook is het een subtiele bekoring door de menselijke natuur om 'maghe ende vriende' te verlaten⁶⁶ om heilig te lijken, zonder dat de eigenwilligheid heeft plaats gemaakt voor Godsvertrouwen. Tijdens de bezoektijden in het klooster zal men dan ook geen vragen stellen 'na maghe noch na vriende'⁶⁷. Want daardoor wordt de schittering van de naastenliefde, de onthechte toewijding mogelijk. En Ruusbroec schildert de houding van de ziekenzuster tegenover arme, zieke, eenzame mensen. 'Ende soe si armer ende sieker sijn ende min vriende hebben, soe ghi hem eer dienen sult'⁶⁸. Wat daarop volgt, de spiritualiteit van de ziekenzuster⁶⁹, daarvan kan menig hedendaagse zieke slechts dromen.

Draagt men u op om voor de zieken te zorgen, verpleeg ze blijgezind, met zachtheid en deemoed, zonder te morren. Ook al zijn ze lastig en moedwillig, denk dat gij Christus dient en toon u zo opgeruimd en meegaand dat zij verlegen mogen zijn voor God en voor u. Hoe armer en zieker zij zijn en hoe minder vrienden zij hebben, hoe toegewijder ge ze moet verzorgen. Beschouw in hen niet alleen degene, die gij verpleegt, maar veeleer God om wille van Wie gij ze verpleegt. Let vooral op dat gij de zieken niet krenkt of verdriet door wat ge zegt of doet of door uw gelaatsuitdrukking.... Wanneer de zieken iets verlangen dat ze nodig hebben, bezorg het hun dan, zo vlug als ge kunt. Verlangen zij iets wat hun nadelig is, waardoor hun ziekte zou verergeren, tenminste als ge dat vreest, dan moet ge maar doen alsof ge 't niet begrepen of niet gehoord hadt. Blijven zij steeds weer aandringen, zeg hun dan vlakaf dat het hun schaden zou. Willen zij ook dan niet aflaten, ga dan te rade bij uw oversten of bij hen, die er meer verstand van hebben dan gij. Al wat ge voor hen gereed maakt, hetzij spijs of drank, doe dat proper en bereid het zo smakelijk als ge maar kunt: dat zal hen genoeg doen en de vrede zal aan beide kanten

⁶⁴ *Ruusbroec* II, blz. 328-329.

⁶⁵ *Ruusbroec* II, blz. 329.

⁶⁶ *Ruusbroec* III, blz. 49.

⁶⁷ *Ruusbroec* III, blz. 100.

⁶⁸ *Ruusbroec* III, blz. 92.

⁶⁹ *Ruusbroec* III, blz. 92-93. Hertaling L. Moereels.

bewaard worden. Gij moet ook hun bed opmaken en hun alle mogelijk comfort geven, naargelang ze zwak zijn en iets behoeven. Als 't nodig is zult gij bij hen blijven waken. Wees bij hen zo vrolijk en opgewekt en vriendelijk in uw woorden, dat iedere zieke u graag zou willen hebben. Houd hen gepaste woorden van onze Heer en zijn heiligen voor, als zij u ten minste willen aanhoren, zodat allen' waarmee gij in contact komt geestelijk gespijzigd worden naar de ziel.

Kort samengevat: de houding tegenover de vrienden moet gestuurd worden door de wetten van de 'ghemeenheit'. Dat heeft overigens een fundament in de mens zelf. En dit brengt me tot de ontleding van een tweede dimensie van Ruusbroecs behandeling van de vriendschap.

2. Wie zich aan de Godsliefde wil wijden, moet zich hoeden voor 'sonderlinge heimelijke vrientscape... te eneghen mensche in ertrike, wijf ieghen man, ofte man teghen wijf'⁷⁰. Ruusbroec neemt het op tegen de banden van de persoonlijke vriendschap. Hij wijst haar af omdat 'gene creature werdech en es dat wise heme geven soudent'⁷¹. Wie Gods vertroosting wil ervaren, moet de troost door schepselen laten varen. Tot hen zal Christus zeggen: 'mijn vriendinne, ... Ic wil bi di sijn met der jeghenwoerdicheit myns Lichames, tot dat ghi van deser werelt scheet'⁷². Ook daarom kan Ruusbroec zeggen: 'Mer die u... te Gode wisen, die sijn u vrient'⁷³. Slechts één particuliere vriendschap komt de mens toe, deze met God. Want de Godmens zelf 'is nyement sunderlinge mer gemeyn enen jegheliken die sijns begeert'⁷⁴.

Met name in de kloosters leidt de 'singularis amicitia' tot cliëkvorming. 'Geneichde vrientscap'⁷⁵ maakt van het klooster 'des duvels rike'⁷⁶ en leidt tot overdreven droefheid 'als u uwe vrient af sterft of enen anderen verkiest ende u begeeft'. Indien Ruusbroec de wetten der klassieke vriendschap gekend heeft, wijst hij hen in deze tekst af. Overigens zal hij best geweten hebben waarover hij schreef. De observantiegedachte hangt reeds in de lucht. En misschien werd Margriet van Meerbeke echt door dit gevaar bedreigd. Dat hij voor haar dan toch één brief en die tractaten schreef, doet mij denken aan de terughoudende vriendschap uit het 41ste der *Limburgse Sermoenen*.

⁷⁰ Ruusbroec IV, blz. 274.

⁷¹ Ruusbroec IV, blz. 274.

⁷² Ruusbroec IV, blz. 275.

⁷³ Ruusbroec IV, blz. 262.

⁷⁴ R. Lievens, 'De eerste brief van Ruusbroec', VMA (1964), blz. 216-217.

⁷⁵ R. Lievens, a.a., blz. 221.

⁷⁶ R. Lievens, a.a., blz. 221.

Hoe dan ook, de gedachte dat de ware liefde 'gemeyn' is en dat de adel van de mens roept om God als partner, impliceert tevens dat Christus zelf wel de vriend kan zijn. Hij is 'onse ewighe vriend'⁷⁷ die ons met zijn dood heeft gediend, Hij haalde 'alle sine vriende' uit de hel⁷⁸. Als een 'ewich ghetrouwe, ghewarich vrint'⁷⁹ beloofde Hij de goede moorde-naar het paradijs.

Ook bij Ruusbroec weerklinkt de pointe van de christelijke liefde. De pijlers van het tabernakel betekenen dat de geboden een dubbele opdracht inhouden: 'tote... onse vriende, ...ende tote... onse viande'⁸⁰. Zoals ook de eerste christenen 'baden voer vriende ende voer viande'⁸¹. Dit alles en al wat nog volgt, geldt volgens Ruusbroec voor hen die God 'vercoren ende gheroepen heeft van vrier goetheit met sinen gheminden vrienden in sijn convent'⁸².

3. In een derde dimensie zal ik de zoetheit der vriendschap bij Ruusbroec ontleden. Wie vriend van God wordt, ervaart wel degelijk de verrukkelijke zoetheit van deze vriendschap. Reeds wie de sacramenten ontvangt, komt 'van vreemden te vrienden' en wordt deelachtig aan de weldaden 'der heyligher kercken'⁸³. Reeds de eerste context van het woord vriend roept het begrip weldaad op. Dat lijkt achteraf erg significant. De vierde gave van de Heilige Geest, de goddelijke sterkte, siert de mens met een naar God begerend leven. Even gevoelige liefde vervult het gemoed en maakt de mens vrij voor het verlangen naar God. Daarbij barst de mens soms in jubelen uit, want hij weet niet hoe zich te houden. 'Bijwijlen, als hij op een afgezonderde plaats is (God immers wil zijn vriend niet beschaamd maken), overkomt hem dat onstuimig verlangen uitwendig en inwendig zo geweldig, dat zijn krachten en al zijn ledematen zo'n grote opgewondenheid ondervinden, dat het hem dunkt, dat zijn hart zal breken'⁸⁴. 'Hier-af comt dronckenheyt ende rasen: aldus doet God sine vriende dwasen'⁸⁵. Gods vrienden ervaren de 'dulcedo amoris', de 'spiritualis laetitia', en putten daaruit de kracht om God in elke deugd te voldoen en Hem te behagen. Deze waarneming is zo oud als onze mystiek.

⁷⁷ *Ruusbroec* IV, blz. 208.

⁷⁸ *Ruusbroec* II, blz. 157.

⁷⁹ *Ruusbroec* IV, blz. 191.

⁸⁰ *Ruusbroec* II, blz. 15.

⁸¹ *Ruusbroec* IV, blz. 192.

⁸² *Ruusbroec* III, blz. 130.

⁸³ *Ruusbroec* I, blz. 7.

⁸⁴ *Ruusbroec* I, blz. 43. Hertaling L. Moereels.

⁸⁵ *Ruusbroec* I, blz. 43.

In de ervaring van het rijk der genade toont God 'sinen vriende'⁸⁶ zesvoudige gunsten die alles wat de Schrift kan leren in de schaduw stellen. Op het niveau van het werkende leven geniet de mens de gehoorzaamheid van zijn gemoed en de gelaten zachtmoedigheid als eigenschappen van zichzelf. Op het niveau van het innig leven ervaart hij een universele, gevoelige liefde en de rusteloze aandrang tot deugdbeoefening. Van deze ervaring is hij zich zeer goed bewust. De schepping wordt voor zijn innerlijk oog het toneel van de Godsliefde. Op de God van deze liefde wil hij gelijken, met Hem wil hij verenigd worden. Dit zijn de vruchten van de sterkte der Godsvrienden.

Bij de beschrijving van de vier gouden kolommen voor het tabernakel spreekt Ruusbroec over vier eigenschappen van God die in Gods voltooide vrienden werkzaam zijn: 'in wijsheiden ende in meltheiden in karitaten ende in onnoeselheiden'⁸⁷. De contemplatie van dit vriendelijk tafereel zal de mens doen verlangen naar deelname aan dit feest van de voltooide goddelijke vriendschap.

Verwonderlijk zijn deze Godsgaven voor de vrienden niet. Als de vervulling van Mozes is Jezus, de Waterman, 'salvende metten gaven dies heilechs Geests, sine vriende, die daer toe horende ende bereet sijn'⁸⁸. Dat is dan vriendschap met een vleugje astrologie.

Samengevat: de 'laetitia spiritualis' op aarde, door de Geest van Christus geschonken aan de vrienden, staat gericht op de 'laetitia coelestis' als haar vervulling. De vriendschap met God kent ogenblikken van zoete euforie, al wordt de rijkdom der Godsliefde niet uitgeput in de zoetheid van deze vriendschap. De ervaring der verliefdheid is nog de liefde niet.

4. Een vierde aspect van de vriendschap vond Ruusbroec in de johanneïsche afscheidsrede. Het uitgangspunt van de vriendschap met God is het onderhouden van de geboden. 'Die eerste wise es die gheboden; die behoert den vrienden... Dit sijn die vrienden Gods, die Gode behaghen inder nedersten wisen diemen Gode leven mach'⁸⁹. 'Eeest dat ghi mine gheboden houdt, soe blijfdi in mine vrienſcap...'⁹⁰.

5. Uit al het voorgaande is wel duidelijk geworden dat Ruusbroec nagedacht heeft over de vriendschap. Zijn steunpunten zijn o.a. Job en het evangelie van Johannes, en uiteraard zijn opvatting over het gemene

⁸⁶ *Ruusbroec* I, blz. 97.

⁸⁷ *Ruusbroec* II, blz. 101.

⁸⁸ *Ruusbroec* II, blz. 5.

⁸⁹ *Ruusbroec* IV, blz. 24.

⁹⁰ *Ruusbroec* III, blz. 249.

leven. De zoete vreugden van de vriendschap met God kent hij zeer goed, maar 'Deus amicitia est' is niet zijn laatste woord. Toch bloeit de spiritualiteit van de vriendschap bij hem nog eens helder en sterk op, indrukwekkend maar tevens binnen grenzen gehouden. Dat brengt me tot de vijfde en laatste dimensie van het vriendschapsthema bij Ruusbroec.

In *Vanden blinckende Steen* onderscheidt Ruusbroec vier soorten van antwoord op Gods uitstromende liefde. Een eerste groep onderhoudt de geboden van God en Kerk om niet verdoemd te worden. Die wetten der liefde worden verdrukt door de eigenliefde. Deze mensen zijn als huurlingen. Heel hun inzet is gericht op zelfbehoud. Zij kennen van de wijsheid slechts het begin: de Godsvrees. Indien zij evenwel hun eigenliefde overwinnen, indien het motief achter hun daden het Godsvertrouwen wordt, dan worden zij trouwe dienaren. Gods genade werkt dan in hun intentionaliteit. Hun actieve inzet behaagt aan God, al blijven zij in hun gebondenheid aan het werkende leven dienaren. Hun apostolaat is overigens erg belangrijk voor het volk van God. Wel dreigt steeds het gevaar dat zo iemand 'van herten ghedeilt... ende onghestadich in sinen ghemoede, ende... licht beweecht van lieve ende van leede tidelijcker dinghen' blijft⁹¹.

Daarnaast leven er mensen die Ruusbroec 'die heimelycke vriende gods' noemt⁹². Hun roeping is niet de actieve dienst aan het Godsvolk, maar het innerlijk leven met God. Hen fascineert exclusief de uitnodigende liefde Gods. Daar ligt het brandpunt van hun aandacht. Zij vinden dat zij in het beamen van deze roeping tot ingekeerdheid de zin van hun leven vinden. Zij zijn als Maria, die 'dat beste deel vercoren hadde'⁹³. Overigens is hier geen sprake van quiëtisme. 'Ende hier-omme sijn die heimelycke vriende Ons Heeren altoes ghetrouwe knechte daers noot es'⁹⁴. Maar boven de dienende inzet houden zij van het 'vacare Deo', omdat zij daar de vervulling van hun roeping vinden. Zij komen pas echt tot hun recht als zij mogen stil zijn voor de tegenwoordigheid van God. Hun liefde blijft evenwel persoonlijk gekleurd. De passieve overgave, het sterven in eenwording, kennen zij niet. Dat is voorbehouden aan de verborgen zonen!

Stoten wij hier niet op de kern van Ruusbroecs begrenzing van de spiritualiteit van de vriendschap? In de vriendschap blijft de eigen gewilde inbreng van de mens overeind. Vriendschap en 'ghemeynheit'

⁹¹ *Ruusbroec* III, blz. 17.

⁹² *Ruusbroec* III, blz. 16.

⁹³ *Ruusbroec* III, blz. 18.

⁹⁴ *Ruusbroec* III, blz. 18.

verdragen elkaar ten slotte niet. Alle vriendschap bevat humane eigenheid. Een zoon ontvangt het leven. Een vriend schenkt hoe dan ook altijd nog zelf. Voor Ruusbroec zijn de wetten der vriendschap te smal voor het geheim van de Godsliefde. Overigens ben ik de heer Verdeyen dankbaar, dat hij in zijn geweldig boek over *Ruusbroec en zijn mystiek* overtuigend en bevrijdend gewezen heeft op de ruimte die Ruusbroec schept voor lichamelijkheid, affectiviteit, en vriendschap in de opgang naar God⁹⁵. Ruusbroecs spiritualiteit van de vriendschap met God is erg attractief en juist voor onze tijd ook bemoedigend. Men heeft in het verleden misschien teveel de toppen getoond, alleen toegankelijk voor geroepen en ervaren klimmers. Maar Ruusbroec biedt evenzeer bergpaden aan, wandeltochten, uitzichten voor de gewone mens, geroepen, dat wel, maar geroepen om te wandelen onder het licht van de toppen. Ook wandelen, zegt hij glimlachend, ook wandelen is een roeping, een heel bijzondere roeping: een roeping voor vrienden van God. De werkers en de zonen zullen hen niet benijden. Alles is roeping.

Ik heb lang nagedacht over een besluit van dit referaat. Een besluit zou ook mogelijk zijn, in menig opzicht. Maar ik kan het niet over mijn hart krijgen om ergens een slotzin te formuleren. Ik weet zeer goed dat ik op velerlei gebied schromelijk onvolledig ben gebleven. Daarom formuleer ik geen besluit, vooral ook geen synthese. Daarvoor is het nog veel te vroeg.

Ik heb wel een afsluitende gedachte. Dr. Zieleman heeft géén gelijk met zijn stelling dat de vriendschapsmystiek in de door hem bestudeerde preken een spirituele uiting zou zijn 'die in de nederlandse geestelijke literatuur tot op heden niet bekend was'⁹⁶. Ik durf dit zeggen, zo aan het eind, omdat ik meen te weten dat dr. Zieleman een vriend van de vriendschapsmaterie is. Het einde van het verhaal is open. Ruusbroec heeft niet het eerste woord, niet het laatste woord. Het onderzoek en het leven gaan voort. De dissertatie van dr. Zieleman heeft me verleid om opnieuw zeer veel mystieke teksten te gaan lezen. Ik houd erg veel van Cicero. Ik houd erg veel van Ruusbroec. Maar ik ben geen Romein, ik ben geen middeleeuwer. Ik ben... Wie ben ik? Wie is God? Wat is vriendschap?

Universität zu Köln

⁹⁵ P. Verdeyen, *Ruusbroec en zijn mystiek*, (Leuven, Davidsfonds, 1981).

⁹⁶ G.C. Zieleman, *Middel nederlandse Epistel- en Evangeliepreken*, Kerkhistorische Bijdragen, deel VIII (Leiden, 1978), blz. 307.

GÉRALD CHAIX

L'ÉDITION DE 1552 ET LA RÉCEPTION DE RUUSBROEC AU XVI^e SIÈCLE

En décidant de joindre à la traduction anglaise des œuvres de Ruusbroec celle, latine, du chartreux Laurent Surius, publiée en 1552, les éditeurs des *Opera omnia* du mystique flamand ont opportunément rappelé l'importance de cette édition dans la réception européenne du maître de Groenendael¹. Déjà, dans son remarquable ouvrage consacré à Ruusbroec, le P. Ampe avait attiré l'attention sur le travail réalisé par le profès de Cologne et sur la signification de l'entreprise aux yeux du prieur Gérard Kalkbrenner, qui fit précéder cette édition d'une importante lettre dédicatoire².

Cependant, en replaçant la traduction de 1552 non plus dans la seule perspective de la 'tradition' de Ruusbroec, mais aussi dans celle de l'activité littéraire de la Chartreuse Sainte-Barbe, il est possible de préciser la conjoncture politique et religieuse dans laquelle s'enracine cette édition³. Cet arrière-plan précisé, il convient alors de relire la lettre dédicatoire de Kalkbrenner pour dégager les desseins explicites des Chartreux. L'analyse de l'index permet enfin de vérifier si les pistes de lecture ainsi ouvertes par les éditeurs répondaient bien à ces intentions⁴.

1. LES ENRACINEMENTS DE L'ÉDITION DE 1552

Dans le temps de la production cartusienne de Sainte-Barbe, au XVI^e siècle, la présente œuvre de Surius occupe une place tout à fait

¹ Cf. l'édition réalisée par le Dr. G. de Baere (Tielt-Leyde), les deux premiers volumes ayant été publiés en 1981.

² A. Ampe, *Ruusbroec — Traditie en werkelijkheid*, O.G.E., Studiën en tekstuutgaven, 19 (Anvers, 1975), pp. 398-426. Cf. également Kent Emery Jr., 'The Carthusians, Intermediaries for the Teaching of John Ruysbroeck during the Period of Early Reform and the Counter-Reformation', in *Miscellanea cartusiana*, 4 (= *Analecta cartusiana*, 43), (Salzburg, 1979), pp. 100-129.

³ Pour la présentation générale de cette activité, cf. notre thèse: G. Chaix, *Réforme et Contre-réforme catholiques. Recherches sur la Chartreuse de Cologne au XVI^e siècle*, *Analecta cartusiana*, 80 (Salzburg, 1982), 3 vol. 1119 p.

⁴ F. Witty, 'Early Indexing Techniques: A Study of Several Books Indexes from the Fourteenth, Fifteenth and Early Sixteenth Centuries', *Library Quarterly*, 35 (1965), 141-148.

particulière⁵. Elle se situe en effet entre une première période d'intense production, correspondant au priorat de Blomevenna (1507-1536), et un long silence — troisième période —, qui fait suite à la mort de Laurent Surius (23 mai 1578) mais est aussi le moment où s'exacerbent les difficultés qui rendent impossible la réforme de l'archevêque de Cologne, comme en témoignent la guerre déclenchée par l'archevêque Gebhard Truchsess de Waldburg (1583) et les débuts du nouvel archevêque Ernest de Bavière. Elle précède aussi — quatrième période — une décennie féconde (1597-1607) — celle des chartreux Garnefeld, Dulcken, Petreius, Sweertius —, qui combine humanisme érudit et 'humanisme dévot', derniers feux de la Chartreuse avant le définitif retour au silence, contemporain de la guerre de Trente ans⁶. Faisant suite à ce que l'on serait tenté d'appeler 'le temps des Réformes', dominé par l'œuvre des chartreux Blomevenna, Lansperge et Thierry Loher, la période dans laquelle se situe l'édition de 1552 apparaît donc comme une sorte d'entre-deux.

Cette deuxième phase, dominée par la personnalité de Surius et du prieur Kalkbrenner († 1566), est elle-même consécutive à cinq ans de silence. Certes, la reprise de l'activité littéraire des Chartreux est peut-être due à une amélioration de la situation financière du monastère, longtemps obérée par le fardeau de la monumentale édition de Denys le Chartreux entreprise dans les années 30⁷. Elle est surtout contemporaine de la victoire, à Cologne, du camp catholique, c'est-à-dire du parti animé par Johann Gropper, le carme Eberhard Billick (sans doute soutenus par le prieur Kalkbrenner) qui, s'appuyant sur les chanoines-prêtres du chapitre cathédral, sur le clergé, sur l'Université et sur le Magistrat, avaient su s'opposer pendant cinq ans — les cinq années silencieuses de la Chartreuse — aux ambitions réformatrices de l'archevêque Hermann de Wied, mises en œuvre par Bucer. Or, cette victoire rendait possible l'œuvre de réforme catholique dont les bases avaient été jetées lors du synode provincial de 1536 et consignées dans les Actes dudit synode, publiés en 1538, accompagnés de l'*Enchiridion christianae institutionis* de Gropper. Et c'est bien elle que réclamait aussitôt le prieur Kalkbrenner

⁵ Cf. le graphique 6, dans notre *thèse citée*, p. 95.

⁶ Il faut donc corriger la vue partielle de J. Greven, *Die Kölner Kartause und die Anfänge der katholischen Reformation*, (Münster, 1935), qui interrompt l'histoire de la Chartreuse avec l'installation des Jésuites, comme si, le témoin transmis, la course des Chartreux avait cessé dès la décennie 1540-1550.

⁷ Cf. G. Chaix, pp. 215 et 289, sur les charges financières, et sur les ressources du monastère, pp. 19-27.

dans la lettre dédicatoire, placée en tête des *Opera* de Tauler, également édités par Surius, qu'il adressait, le 10 mars 1548, au nouvel archevêque Adolphe de Schaumbourg: '*ut plebs tuae commissae fidei, terraque omnis tuae subdita potestati, ab erroribus repurgata, ad Catholicae fidei redeat synceritatem, moresque tum in clero tum in populo quamoptimi reviviscant*⁸'. Réforme fondée donc sur la reviviscence de la foi et sur l'épuration des mœurs.

Mais au-delà de cet enracinement dans les rythmes du monastère et dans le temps colonais, cette édition est contemporaine également de la victoire du camp impérial catholique, c'est-à-dire de cette possibilité de réforme catholique 'à l'allemande', ouverte par la victoire de Mühlberg (24 avril 1547) et concrétisée d'une part par le texte de l'Interim, à l'usage des protestants, d'autre part par la *Formula reformationis* à l'usage des catholiques. Tandis que le prieur Kalkbrenner était à Cologne, l'un des plus chauds — et l'un des rares — partisans des réformes entreprises par le nouvel archevêque sur la base de la *Formula*, le profès Surius traduisait les sermons prononcés à Augsbourg, par Michael Helding, l'évêque auxiliaire de Mayence, à l'occasion précisément de la Diète cuirassée (*geharnischte Reichstag*). Ce faisant, le moine répondait à une demande du prieur de la Chartreuse de Trèves, Christophe de Rheineck, qui, de son côté, entendait soutenir l'œuvre de réforme entreprise par l'archevêque Jean V d'Isembourg⁹.

Ainsi, tandis que le concile piétinait, cette brève période d'euphorie catholique et impériale (1547/8-1552) correspondait à l'illusion d'une possible réforme catholique 'à l'allemande', qui hantait l'imagination de Charles Quint. Nul doute que dans l'esprit de certains, tel Kalkbrenner, celle-ci ait été associée à un retour aux mystiques 'germaniques', dans la mesure où ceux-ci avaient préparé les chemins de la réforme¹⁰. Et que ce retour à des textes de référence ait pu s'accompagner du désir de

⁸ Surius, ed., *Tauler, Opera omnia* (Cologne, Johann Quentel, 1548), fol. Aij^{ro}.

⁹ Surius, ed., *Helding, De sanctissimo ac praestantissimo Missae sacrificio Conciones XV* (Cologne, Johann Quentel), cf. la lettre dédicatoire de Surius, adressée à Christophe de Rheineck, le 1^{er} décembre 1548. Sur le rôle du prieur de Trèves, cf. B. Caspar, *Das Erzbistum Trier im Zeitalter der Glaubensspaltung bis zur Verkündigung des Tridentinums in Trier im Jahre 1569* (Münster, 1966), pp. 67-68.

¹⁰ Cf. notamment la lettre dédicatoire placée en tête des *Opera* de Tauler; G. Chaix, p. 306.

Les attaques de théologiens comme Melchior Cano avaient certes déjà commencé contre les œuvres de la mystique rhéno-flamande, mais le débat était loin alors d'être tranché: cf. l'habile lettre de Thierry Loher, devenu prieur de Buxheim, adressée à Pierre de Soto, confesseur de Charles Quint, le 3 juillet 1548, et placée en tête de la *Theologiae mysticae demonstratio* de Raymond de Capoue (Cologne, Jaspard de Gennepe, 1553).

proclamer à la face de la chrétienté que l'Allemagne ne se réduisait pas au docteur Martin Luther et qu'elle aussi avait d'authentiques mystiques, comme semblent en témoigner le choix du format (folio), de la langue (latin) et, dans le cas de l'édition de Ruusbroec, du dédicataire (Jean Volon, prieur de la Grande Chartreuse).

Or, dans *l'espace*, Cologne apparaît précisément comme l'une des capitales de la *Germania inferior*¹¹. Espace auquel ressortissent aussi bien Ruusbroec que la plupart des moines qui peuplent, au XVI^e siècle, la Chartreuse de Cologne, même si, paradoxalement, Surius est lui-même originaire de Lübeck¹².

La cartographie des relations du monastère, établie à partir des lettres dédicatoires, montre qu'à cette date la communauté s'enracine dans deux espaces complémentaires. Celui des bastions de la 'frontière de catholicité' : les archevêques-électeurs (Daniel Brendel de Hombourg, à Mayence, Jean V d'Isembourg, à Trèves et Adolphe de Schaumbourg, à Cologne), le prince-évêque de Liège (Robert de Berghes), l'évêque d'Osnabrück, plus tard au service de Philippe II d'Espagne (Jean de Hoya), le chanoine Jean Tideman, de Lübeck, plus tard dernier évêque catholique de la cité hanséatique, et l'abbé réformateur et mystique Louis de Blois. L'espace, d'autre part, de la tutelle spirituelle : les prieurs de la Grande Chartreuse, garants et de l'authenticité mystique des écrits publiés à Cologne et de l'authenticité cartusienne de ces moines rhénans auxquels certains reprochaient de trahir l'idéal de silence et de solitude propre à l'ordre.

Ainsi enracinée dans le temps et dans l'espace de la 'réforme allemande', l'édition des mystiques 'rhéno-flamands' devait avoir, dans la production même de Surius, la durée de cette réforme germanique. Sur le graphique retraçant l'activité du chartreux, l'édition de 1552 appartient à la première phase, celle des éditions d'auteurs mystiques, De manière presque symbolique, celle-ci, inaugurée en 1548 avec l'édition de Tauler, s'interrompt en 1555 — l'année de la paix d'Augsbourg, signe de l'échec impérial — avec la publication des *Œuvres* de Suso¹³. Leur font suite une période au cours de laquelle Surius publie une série d'ouvrages de controverse (1557-1563), puis une période que l'on pourrait placer sous le signe du 'savoir naissant', au cours de laquelle le moine publie d'une part

¹¹ A. Wrede, *Köln und Flandern = Brabant, Kulturhistorische Wechselbeziehungen von 12.-17. Jahrhundert* (Cologne, 1920), pp. 5-23.

¹² Sur le recrutement du monastère, cf. G. Chaix, 'Le recrutement de la Chartreuse de Cologne au XVI^e siècle', *Cistercienser Chronik*, 87 (1980), 49-56 (résumé en allemand, *ibid.*, 25-26).

¹³ G. Chaix, p. 316, fig. 4.

des ouvrages de référence (homéliaires, textes conciliaires...), de l'autre des ouvrages historiographiques et hagiographiques.

Ainsi, l'édition de Ruusbroec s'enracine dans un véritable entre-deux. Entre-deux politique, au lendemain de la victoire impériale, mais à la veille de la défaite de Charles Quint (1547-1552-1555). Entre-deux religieux, entre l'Interim et la paix d'Augsbourg (1548-1555). Entre-deux culturel, lorsque, à l'épreuve de la polémique, la théologie se fait positive et que l'histoire est appelée à fournir les arguments du débat confessionnel, délaissant les chemins de la mystique.

2. LE PROJET DE KALKBRENNER:

Prête dès 1549, l'édition de Ruusbroec apparaît bien dans la lettre dédicatoire de Kalkbrenner comme une *œuvre de réforme*. C'est-à-dire une œuvre de contre-réforme: '*populo Christiano miserandum in modum varijs haeresum opinionibus dilacerato...*', mais aussi une œuvre d'édification morale: '*...aut inexplicabilibus aliorum vitiorum nexibus irretito*'. Une réforme que l'on doit confier à des hommes *docti iuxta ac pij*, mélanges d'*eruditio* et de *pietas*, capables de ramener les aveuglés à la lumière de la vérité: '*excaecatos ad veritatis revocare lucem (...) ad veram Christianae religionis pietatem et ad plana iucundaque virtutum itinera*'¹⁴.

De façon plus originale et conforme à la spécificité de la Chartreuse de Cologne dans la première moitié du XVI^e siècle, cette édition apparaît également comme une introduction à la vie contemplative. Car, ainsi que le constate le prieur: '*Nam tametsi abunde multi extarent codices, ex quibus ea quae ad componendos mores, vitia extirpanda, virtutesque abtinendas pertinerent satisque superque petere liceret*'¹⁵, rares (*pauci sane erant*) sont les ouvrages qui traitent '*de vitae internae et contemplativae studiis, de mentis unione cum Deo*', et qui fournissent les moyens d'y parvenir: '*atque id genus alijs raris et minime vulgaribus exercitijs, et de ratione eo pertingendi agerent*'¹⁶. A cet égard, cette édition complète celle de Tauler et Kalkbrenner n'hésite d'ailleurs pas à affirmer que Ruusbroec n'est en rien inférieur à Tauler et que même, en de nombreux points, il lui est supérieur¹⁷.

¹⁴ Surius, ed., *Ruusbroec, Opera omnia* (Cologne, Officina Haeredum Ioannis Quentel, mars 1552), fol. a 2^o.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., fol. a 2^o: '*nihilo Thaulero inferiorem, immo vero in multis etiam longe superiorem*'.

C'est que l'œuvre de Sainte-Barbe est aussi une entreprise de réhabilitation. Une réhabilitation rendue nécessaire par le malentendu qui est à l'origine de la critique de Ruusbroec par Gerson, naguère encore reprise par Trithème, l'abbé de Sponheim, notamment à propos du III^e livre des *Noces*. Or, selon le prieur, ce malentendu est dû en premier lieu à une traduction fautive, celle, on le sait, de Guillaume Jordaens († 1372), non citée au demeurant par Kalkbrenner. La présente édition, qui est retour au texte originel, à la différence de la récente édition de Lefèvre d'Étaples, également non citée par le prieur, va donc permettre d'éliminer ce grief. En second lieu, il est attribuable à une conjoncture défavorable, c'est-à-dire à l'existence de l'hérésie des Frères du libre esprit qui ont, à tort, rendu suspecte l'œuvre de Ruusbroec.

A en croire le chartreux, quatre arguments permettent de laver le mystique de tout soupçon. Tout d'abord le témoignage de Denys le Chartreux, qui, tant par son érudition que par sa piété, supporte la comparaison avec Gerson et même, en raison des extases mystiques dont il fut gratifié, peut être rapproché de l'Aréopagite¹⁸. En deuxième lieu, parce que le témoignage de la vie de Ruusbroec — c'est-à-dire, en fait, la vie rédigée par Pomerius — nous le montre comme *Deo et vitae internae deditus* et que nous savons, par ailleurs, qu'il était *mediocriter doctus (utpote sacerdos et prior canonicorum regularium)*¹⁹. De façon traditionnelle, le prieur utilise ici le *topos* de l'*illiteratus*, dont l'ignorance garantit précisément l'inspiration divine, opposé au *doctus*. Troisièmement, parce que Gérard Groote témoigne lui aussi en sa faveur, comme le rapporte Thomas à Kempis dans la *Vie* de ce dernier. Enfin, quatrième argument, parce que Hendrick Herp a lui-même largement utilisé Ruusbroec, notamment dans les 2^e et 3^e livres de la *Théologie mystique*, si bien que, selon Kalkbrenner, si on enlève ces emprunts '*peno nudum ac vacuum eum [Herp] relinques*'²⁰.

¹⁸ Sur l'œuvre inspirée de Denys le Chartreux, récemment rééditée par les Chartreux de Cologne, cf. G. Chaix, pp. 211-233, notamment p. 220 et la pl. XI.

¹⁹ Surius ed., *Ruusbroec*, fol. a 3^o. Cf. déjà l'argumentation de Lansperge dans son homélie de la Toussaint (*Œuvres complètes*, ed. Montreuil-sur-Mer, 1889, t. 2, p. 592: '[Ruusbroec] qui acquit en raison de l'admirable pureté et simplicité de son cœur et quoiqu'il fût sous d'autres rapports, peu savant, une telle connaissance de Dieu et des réalités divines, qu'il laissa des écrits qui font l'admiration des théologiens les plus habiles et qu'il semble avoir été admis quelquefois à la contemplation de l'essence de Dieu, pour autant qu'on puisse le conclure de ses écrits'.

²⁰ Ibid., fol. a 3^o. Sur le jugement excessif de Kalkbrenner, cf. Etta Gullick et Optat De Veghel, 'Herp', *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 7/1 (1969), col. 352.

3. LA PREUVE PAR L'INDEX:

Il nous reste à vérifier si l'*index rerum et sententiarum* joint à l'édition corrobore les intentions implicites ou explicites des Chartreux²¹. Une première *approche, pointilliste*, confirme le triple dessein de Kalkbrenner.

Celui d'abord de la lutte contre l'hérésie. D'une part, en rappelant que Ruusbroec lui-même a lutté contre l'hérésie. D'autre part, en formulant de véritables contre-attaques contre les assertions des protestants, sur la foi :

- *fides sine qua nemo salvandus est* (627)²²
- *fidem solam non sufficere anhelanti ad vitam aeternam* (622),

ce qui permet de justifier les œuvres :

- *opera meritoria quae* (1161)
- *opera bona quam sint necessaria atque utilia* (1159),

et d'affirmer l'existence du libre arbitre :

- *arbitrij liberi praestantia quanta sit* (150)
- *arbitrio libero num aliquid donetur* (151)
- *arbitrium liberum optimum esse in homine et quomodo offerendum sit* (152).

Mais aussi sur la Trinité²³, sur la nécessité d'obéir à l'Église²⁴, sur les sacrements — notamment sur le baptême des enfants²⁵, sur le sacerdoce ministériel²⁶, sur l'eucharistie²⁷ —, ou encore sur le culte des saints²⁸.

Celui ensuite de la réforme qui concerne toute l'Église, depuis la tête²⁹, les clercs — qui doivent être chastes, sobres, désintéressés (c'est-à-dire ne disposer que d'un seul bénéfice), attentifs à leur charge pastorale —³⁰,

²¹ Il importe peu, dans notre perspective, que l'index ait été réalisé par les chartreux eux-mêmes ou par l'éditeur, ou que les œuvres citées soient apocryphes (sur ce point, cf. l'art. du P. Ampe, cité n. 38, col. 679-680).

²² Le chiffre entre parenthèses renvoie à une numération personnelle de l'index; entre crochets, le chiffre indique le nombre d'occurrences du vocable étudié.

²³ *Deus quomodo sit unus ac trinus* (487).

²⁴ – *Opera bona extra ecclesiam non prodesse* (1158);

– *Fidei catholicae stabilitas quanta* (620);

– *Ecclesiae quam necessario obedientia praestanda* (539).

Cf. aussi la défense des prescriptions de l'Église: *quadragesimale ieiunium cur institutum sit* (1329)

²⁵ *Puerorum absque baptismo decedentium status* (1324).

²⁶ *Sacerdotalis ordinis excellentia* (1395).

²⁷ *Sanguinis mactatio mystica quae* (1439): on est tenté de voir le discours mystique suppléer un manque liturgique, cf., à propos de Lansperge, G. Chaix, p. 189.

²⁸ – *Sanctos in caelo pro nobis orare* (1436);

– *Sanctos ut veneremur* (1437).

²⁹ *Petrus caput totius orbis quomodo oves Christi paverit* (1250).

³⁰ *Ecclesiastici quales esse debeant* (543).

1) – *Castitas quam sit necessaria sacerdotibus* (257).

pour aboutir aux laïcs, avec, à cette occasion, la réaffirmation du féminisme cartusien, tout à la fois souci de rendre la parole aux humbles, aux exclus du savoir et, de ce fait, à ceux qui sont directement inspirés par Dieu, à l'image, jadis, d'une Catherine de Sienne, aujourd'hui d'une Marie d'Oisterwijk ou de l'auteur de la *Perle évangélique*, et avec d'un vraisemblable dimorphisme sexuel de la pratique religieuse³¹. Réforme qui est épuración des mœurs, retour à l'Église primitive érigée en modèle³².

Celui enfin d'une introduction à la vie contemplative de celui qui, peut-être inspiré par la peur du châtement³³, prend très classiquement les blessures du Christ pour objet de méditation³⁴ et, éventuellement favorisé de révélations, voire d'extases³⁵, parvient à l'union avec la divinité³⁶.

Une seconde *approche, quantitative*, permet, au-delà des choix du lecteur, d'esquisser l'image que l'index donne du Ruusbroec de 1549/1552³⁷. La fréquence des incipit en livre les premiers contours :

<i>Vita</i> : 49 (2,68 %)	<i>Gratia</i> : 22 (1,20 %)
<i>Amor</i> : 34 (1,86 %)	<i>Virtus</i> : 21 (1,14 %)
<i>Charitas</i> : 31 (1,69 %)	<i>Obedientia</i> : 19 (1,03 %)
<i>Humilitas</i> : 28 (1,53 %)	<i>Deus</i> : 19 (1,03 %)
<i>Voluntas</i> : 26 (1,42 %)	<i>Anima</i> : 17 (0,93 %)

Toutefois, si l'on relève également les occurrences, on constate que les trois termes les plus fréquents dans les *incipit* ne sont guère employés par ailleurs :

– *Vita*: 14 occurrences supplémentaires

– *Concubinariorum quanta impudentia* (363).

2) *Gulosi monachi condemnationis exemplum notabile* (719).

3) *Beneficiorum ecclesiasticorum pluralitas in una persona reprehenditur* (206).

4) *Pastores veri aut sacerdotes quales* (1197).

³¹ *Devotioni cuiusmodi potius foeminae, quam viri deditae* (474); à propos du féminisme cartusien, cf. le suggestif article de J. Wirth, 'Sainte Anne est une sorcière', *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 40 (1978), 449-480, notamment pp. 460-464 (à propos de Dorland, 1507), et G. Chaix, pp. 74-75 et 208-209.

³² *Ecclesia primitiva qualis fuerit* (542).

³³ – *Ignis infernalis qualis* (830).

– *Putei infernalis descriptio* (1328).

– *Infernum esse Dei omnipotentis carcerem* (845).

³⁴ *Vulnera Christi quinque quomodo commemoranda* (1819).

³⁵ *Raptus spiritalis descriptio* (1315); cf. aussi *revelationes*: (1386), (1387).

³⁶ *Unum esse cum Deo, quid sit* (1778).

³⁷ L'idéal aurait été évidemment de traiter intégralement les 1827 items de l'index. L'ampleur de la tâche dépassait les forces d'une approche artisanale.

- *Amor*: 39 occurrences supplémentaires
- *Charitas*: 1 occurrence supplémentaire.

En revanche, le vocable *Deus* apparaît au total 256 fois, et *Christus* 116 fois. On note aussi le grand emploi des termes *mystica* (132 occurrences), *mysticus* (12 occurrences) et *mysticatio* (4 occurrences).

L'étude des co-occurrences permet alors de préciser le champ conceptuel tracé par l'édition de 1549/52. On retrouve bien les trois types de *vita* mis en évidence, chez le 'vrai' Ruusbroec, par le P. Ampe: la *vita aeterna*, la *vita Christi*, la *vita hominis*³⁸. On retrouve aussi l'importance des conceptions trinitaires. Certes, l'Esprit Saint est réduit à la portion congrue (14 items)³⁹, mais Dieu règne en maître sur l'index!

Le Dieu présenté par l'index de 1552 est associé à la notion de *regnum* (3 occurrences), de *palatium* (1 occurrence); il est sujet des verbes *exigere* (2 occurrences), *jubere* (1 occurrence); il est celui que l'homme doit servir (6 occurrences), celui à qui l'homme doit faire des offrandes (6 occurrences), celui à qui l'homme doit être agréable (*placere*: 5 occurrences; *gratus*: 5 occurrences), celui que l'homme doit louer (5 occurrences), honorer (5 occurrences). Mais c'est aussi un Dieu d'amour: un Dieu qui dispense sa grâce (*gratia*: 11 occurrences), son amour (*charitas*: 7 occurrences; *amor*: 4 occurrences); un Dieu dont les hommes sont les fils (8 occurrences), les amis (4 occurrences); un Dieu que l'on aime (*diligere*: 5 occurrences; *amare*: 3 occurrences), que l'on recherche (2 occurrences), auquel on s'unit, que l'on possède, en qui on peut se reposer (*quiescere*: 3 occurrences).

Le Christ de l'édition de 1552 est un Christ incarné (*corpus* : 5 occurrences; *vita*: 4 occurrences; *humanitas*: 3 occurrences), qui a souffert (*passio*: 2 occurrences, *passus et perpassus*: 3 occurrences), a été blessé (*vulnera*: 2 occurrences) et mis en croix (*crucifixio*: 2 occurrences). Ses deux vertus essentielles sont l'amour (*charitas*: 3 occurrences) et l'*humilitas*: 2 occurrences). Il est celui qui fait irruption dans l'humanité (*adventus*: 8 occurrences). Mais c'est aussi une norme, une règle de vie⁴⁰. Personne

³⁸ A. Ampe, 'Jean Ruusbroec', *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 8 (1974), col. 659-697. On notera cependant l'absence de toute référence à la *vita contemplativa*.

A partir de l'index de 1552, il est possible de retrouver la typologie présentée par le P. Ampe (art. cit., col. 690): *vita activa* (*activa*; *interior*) et *vita inactiva* (*essentialis*)

³⁹ Peut-être faut-il associer cette timidité des éditeurs aux incertitudes de leur temps: la prétendue inspiration divine n'est-elle pas devenue risque d'hérésie? C'est ce que pourrait suggérer l'item (1546): '*Spiritus Sancti suggestiones nunquam discordare a Doctrina Christi et ecclesiae*'. Quoi qu'il en soit, l'Esprit est le dispensateur des dons divins (*donum*: 4 occurrences; *fons*: 3 occurrences).

⁴⁰ *Norma* (3 occurrences); *canon*, *praescriptum*, *doctrina* (1 occurrence).

divine que l'on honore (2 occurrences), mais aussi que l'on imite (2 occurrences).

A cette théologie trinitaire répond une anthropologie dynamique. Celle-ci est fondée sur un manque dont témoignent les expressions: *desiderare Deum*, *affectus erga*, *fames erga*, *propensio erga*. C'est ce qui pousse l'homme à se tourner vers Dieu, pour L'aimer, Lui devenir semblable (*similis*, *similitudo*) et s'unir à Lui, pour En jouir (*frui*, *fruitio*).

On comprend alors mieux l'omniprésence du terme *mystice* dans l'index. Dans l'univers, tout est mystique: le temps et l'espace, les trois règnes minéral, végétal et animal. L'homme est capable d'y agir de façon mystique et le Christ peut, lui aussi, de cette manière, faire irruption dans nos âmes⁴¹. Comme si, réplique à une herméneutique refusant la lecture allégorique, sinon à une science encore naissante désacralisant l'univers, l'œuvre de Ruusbroec et son index devenaient le moyen, voire le lieu, d'une rencontre avec Dieu. Un Dieu dont, ici-bas, la trace s'efface dans les désordres consécutifs à l'éclatement de la Chrétienté.



Quoi qu'il en soit de cette ultime hypothèse, l'édition de 1552 apparaît donc bien comme un véritable 'nœud' où s'entrecroisent les fils de la 'réception' de Ruusbroec. Le retour au texte originel rend possible une lecture du 'vrai' Ruusbroec et correspond aux engagements temporels et spirituels de la Chartreuse de Cologne, pour une authentique Réforme, répondant aux exigences du monde germanique.

Mais à voir l'évolution de la production littéraire du chartreux Surius et l'histoire du monastère, dans les décennies qui suivirent immédiatement cette édition, le destin de cette traduction ne ressembla guère à ce qu'avaient pu imaginer les moines. Avant même d'être livrée au public — que l'on songe au délai de trois ans entre l'achèvement du manuscrit et la publication — l'édition de 1552, entreprise dans l'allégresse de la victoire, s'achevait dans les revers qui faisaient présager la défaite. Momentanément placée au centre de la Réforme, l'œuvre de Ruusbroec redevenait bientôt marginale, sans cependant jamais disparaître, dans l'histoire

⁴¹ (31): '*Adventus Christi mystici in animas nostras quotuplex ratio*'.

d'une Contre-réforme dominée par l'espace méditerranéen et refoulant sur ses marges l'écriture mystique⁴².

Université François Rabelais, Tours

⁴² Sur ce rééquilibrage géographique, cf. les cartes 14, 17 et 24 dans notre thèse citée.

Sur les mutations de la vie religieuse, cf. M. de Certeau, 'La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières', in *La Società religiosa nell'età moderna* (Naples, 1973), pp. 447-509, repris in *L'Écriture de l'histoire*, (Paris, 1975), pp. 153-212; id., 'L'inversion du pensable. L'histoire religieuse du XVII^e siècle', *Recherches de Sciences religieuses*, 67 (1969), pp. 231-250, repris in *L'Écriture de l'histoire*, pp. 131-152. Voir également, parue postérieurement à notre contribution, *La Fable mystique. XVI^e-XVII^e siècles* (Paris, 1982), notamment p. 128 : 'Henri Herp n'emploie presque pas «mystique» qui ne se rencontre jamais dans le vocabulaire de son maître Ruusbroec...', qui semble ainsi confirmer notre hypothèse sur 'l'invasion mystique', propre à la traduction/édition de 1549-1552.

PETER C. ERB

THE USE OF RUUSBROEC AMONG GERMAN PROTESTANTS

For the last century and a half the question of the influence of late medieval mysticism on German Protestantism has been raised with ever greater frequency, but the search for an answer has often been hampered by the form of the question, shaped as it is in the context of Protestant-Catholic polemics¹, and by a theological antagonism on the part of Protestants to the concept of mysticism². Although both these limiting factors have had much less impact in recent discussions, the search is now further complicated by a tendency to limit radically the area in which it is undertaken. The question is thus often narrowed to inquiry after a specific medieval mystical source for a specific Protestant tradition, in particular the Lutheran tradition or that of some Radical Reformation figure, and further reduced to the very early years of the Reformation, to the work of the young pre-1520 Luther, for example³. Important as such inquiries are in themselves, they sometimes fail to take seriously the broader spiritual milieu in which all Protestant traditions arose⁴, and they generally ignore the repeated infusions of medieval mystical materials into Protestant dogmatics and spirituality, particularly infusions during the seventeenth century when the most significant growth in Protestant spirituality occurred. As a result, the Protestant use of Ruusbroec has received little attention since that use is a seventeenth and not a sixteenth-century phenomenon. But Protestantism is a tradition (it

¹ For general overviews of the nineteenth-century approach to the question see Gottfried Fischer, *Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler und Seuse im XIX Jahrhundert* (Freiburg, 1931).

² For a brief review of the antagonism see Bengt Häggland, *The Background of Luther's Doctrine of Justification in Late Medieval Theology* (Philadelphia, Pa., 1971), 2-3. Cf. Gustav Aulen, *The Faith of the Church*, trans. Eric H. Wähkström and G. Everett Arden (Philadelphia, Pa., 1948), 50-53; Karl Barth, *Church Dogmatics*, trans. G.W. Bromiley (Edinburgh, 1962), IV/3/2, 539-540; Anders Nygren, *Agape and Eros*, trans. Philip S. Watson (London, 1953), 228-29, 700-709, and Adolph Harnack, *History of Dogma*, trans. Neil Buchabab (London, 1900), VI, 97-108.

³ Cf. Iva Ansheim, hrsg., *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther* (Göttingen, 1967); Steven Ozment, *Homo Spiritualis: A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16)* (Leiden, 1969), and the following note.

⁴ For an introduction to this see Steven E. Ozment (ed.), *The Reformation in Medieval Perspective* (Chicago, 1971).

is handed down through time) and, therefore, if one is discussing the impact of medieval spirituality on Protestantism one does well to look at later, as well as earlier, periods of the tradition; the whole oak is in the acorn, but to understand the structure of limbs, it is necessary to study the trunk, not the seed.

For the purpose of this contribution, I have chosen to discuss in detail the use made of one medieval mystic, Ruusbroec, by only one German Protestant of the seventeenth century, namely, the Lutheran Pietist poet, historian, theologian and pastor, Gottfried Arnold (1666-1714)⁵. Rather than discuss the influence of Ruusbroec on Arnold and Protestantism, I prefer to treat Arnold's use of the Ruusbroec text which he and other of his Protestant colleagues read within the context of their religious frameworks and integrated into their systematic theologies and spiritualities accordingly. Arnold is a particularly valuable figure to study in this regard. He was responsible for the first complete translation of Ruusbroec into German and used the medieval mystic's work extensively in his own popular writing, thereby transmitting Ruusbroec's works to Protestantism. More importantly, however, because Arnold stands as he does at the centre of the most important and influential spiritual awakening in German Protestantism, namely Pietism⁶, he offers us a case-study of Protestantism's adjustment to theological positions from earlier Christian centuries. Arnold's discovery, study, and use of the Ruusbroec text enables us better to understand not only how Ruusbroec himself, but how medieval mystics generally, were used by Protestants and as a result what influence they might have had on the development of Protestant spirituality.

Before proceeding with a discussion of Arnold, however, it is necessary to comment briefly on the career of an earlier Protestant student of medieval piety, the Schwenkfelder Daniel Sudermann (1550-1631)⁷. Arnold was well acquainted with Sudermann's work and there is a strong

⁵ See above all Erich Seeberg, *Gottfried Arnold: Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit* (Meerane i.S., 1923). For a full bibliography on Arnold see my *The Role of Late Medieval Spirituality in the Work of Gottfried Arnold (1666-1714)*, (unpubl. Ph.D., Toronto, 1976), on which this paper is partially dependent.

⁶ On Pietism see above all F. Ernst Stoeffler, *The Rise of German Pietism* (Leiden, 1970) and his *German Pietism During the Eighteenth Century* (Leiden, 1973).

⁷ On Sudermann see Hans Hornung, *Daniel Sudermann als Handschriftensammler* (unpubl. diss., Tübingen, 1957); Hans Hornung, 'Der Handschriftensammler Daniel Sudermann und die Bibliothek des Strassburger Klosters St. Nikolaus in undis', *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 107 (Der neuer Folge 68. Bd.), (1959), 338-99, (hereafter: Hornung), and Gottfried H. Schmidt, *Daniel Sudermann: Versuch einer wissenschaftlichen Monographie* (unpubl. diss., Leipzig, 1923).

possibility that it was through Sudermann that he was first introduced to Ruusbroec's writings.

Sudermann was born of Roman Catholic parents at Liege in 1550. After a number of years of travelling in Germany and the Lowlands as a young man, he settled in Strassburg in 1585 and was there engaged as a teacher in the Bruderhof, a school for young aristocrats. During the next ten years, two of the most important events of his career occurred. In 1592 the convent of St. Nicholas *in undis*, remembered for its earlier association with Tauler, was closed by the triumphant Protestant party. The convent's large library collection was dispersed and many medieval manuscripts came into the hands of Sudermann who had developed an interest in mystical theology early in his life (his earliest poetry in 1571 already indicates this)⁸. His interest seems to have been increased by his contacts with the followers of the Silesian nobleman and radical reformer, Caspar Schwenckfeld (1489-1561)⁹. In 1594 Sudermann underwent a spiritual awakening or, as he described it in Schwenckfeldian terms, an 'Erkantnus der Wahrheit'; thereafter he associated himself publicly with Schwenckfeld's followers¹⁰.

As a manuscript collector, Sudermann's significance can hardly be underestimated¹¹. Without him, there seems little doubt that many important vernacular manuscripts would have been lost¹². Eighty-six medieval manuscripts were in his possession, only three of which contain secular material, and only two of his manuscripts are in Latin¹³. Most of his collection seems to have come from the Strassbourg convent, St. Nicholas *in undis*¹⁴. Sudermann had the collector's instinct, however, and in all likelihood procured manuscripts from other locations as

⁸ See Joachim H. Seyppel, *Daniel Sudermann* (unpubl. ms. n.d., uncatalogued material, Schwenckfelder Library, Pennsburg, Pa.), 10.

⁹ For full bibliography on Schwenckfeld and an overview of his theology see my *Schwenckfeld in his Reformation Setting* (Pennsburg, Pa. 1978) and the bibliographical introduction to Selina Gerhard Schultz, *Caspar Schwenckfeld von Ossig* (Pennsburg, Pa. 1974).

¹⁰ A Schwenckfelder conventicle was active in Strassburg and nearby regions. See Hornung, 348-50, and Franz Michael Weber, *Kaspar Schwenckfeld und seine Anhänger in den freybergischen Herrschaften Justingen und Öpfingen* (Stuttgart, 1962).

¹¹ See Ingeborg Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes* (Leiden, 1967), 98-100 for his significance in Eckhart scholarship.

¹² Hornung, 382.

¹³ Hornung, 359-60. For manuscript listing see Hornung, diss., 17ff., and Schmidt, 181ff.

¹⁴ On that library and its relationships to Sudermann see Hornung, 382-97.

well¹⁵. He continually supplemented his collection by personally copying treatises which he could not purchase¹⁶. In his work on Tauler he made more use of the Basel (1522) and the Cologne (1543) editions than of the manuscripts, because he found the printed texts easier to read¹⁷.

A consideration of only the major late medieval mystics whose works he owned suggests something of the importance of the collection preserved by Sudermann. Eight authentic Eckhart sermons¹⁸ and a fragment of Eckhart's tract *Von Abgeschiedenheit*¹⁹ were contained among his materials, and his manuscripts have been used by modern scholars to establish the texts and their authenticity²⁰. Genuine Tauler sermons are well represented²¹, as are original Suso materials²². The many lesser authors are too numerous to note in full²³, as are the

¹⁵ See Allen A. Seipt, *Schwenkfelder Hymnology and the Sources of the First Schwenkfelder Hymn-Book printed in America* (Philadelphia, Pa., 1909), 21-24.

¹⁶ The manuscripts involved are in the Staatsbibliothek der Stiftung Preussischer Kulturbesitz, formerly Preussische Staatsbibliothek, Berlin and designated MS germ. 4^o 336, MS germ. 4^o 338, MS germ. 4^o 340. Hereafter manuscripts from the Preussische Staatsbibliothek will be referred to by entry numbers alone. On Sudermann's previous ownership of these and other manuscripts listed below, see Hornung, diss., 17ff., and Schmidt, 181ff.

¹⁷ Cf. Hornung, 360.

¹⁸ Sermons 1, 2, 4, 5b, 16b, 25, 26, 44 in *Meister Eckehart: Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke, I-II*, ed. Josef Quint (Stuttgart, 1958-71), see MS germ 4^o 125, MS germ. 4^o 191, MS germ. 8^o 12, MS germ. 8^o 841.

¹⁹ See Quint, *Meister Eckehart: Die deutschen und lateinischen Werke, Deutsche Werke, V* (Stuttgart, 1958), 377. The manuscript was MS germ. 4^o 191.

²⁰ See Josef Quint, *Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckeharts* (Bonn, 1932), 927-28. Among the most important manuscripts used are MS germ. 4^o 165, MS germ. 8^o 4, MS germ. 8^o 65 and those cited above in n. 18.

²¹ See Georg Hofmann, 'Literaturgeschichtliche Grundlagen zur Tauler-Forschung', in E. Filthaut (ed.), *Johannes Tauler: Ein deutscher Mystiker* (Essen, 1961), 441-42, 452. The manuscripts which were once in Sudermann's possession are MS germ. 4^o 149, MS germ. 4^o 166, MS germ. 4^o 841 and MS Leipzig Universitätsbibliothek Cod. Nr. 560.

²² See Karl Bihlmeyer, ed., *Heinrich Seuse: Deutsche Schriften* (Stuttgart, 1907), 3*-28*. Sudermann owned manuscripts containing copies of the *Exemplar* (MS germ. fol. 658, MS germ. 4^o 840), the *Vita* (MS germ. 8^o 69), the *Buch der ewigen Weisheit* (MS germ. 4^o 173, MS germ. 8^o 379, MS germ. 4^o 125, MS germ. 8^o 364, MS germ. 8^o 42, MS germ. 8^o 393, MS germ. 8^o 380, MS germ. 8^o 349, MS germ. 8^o 346, MS germ. 4^o 553, MS germ. 4^o 172), the *Buch der Wahrheit* (MS germ. fol. 76), the *Grosse Briefbuch* (MS germ. 8^o 69), and sermons (MS germ. 8^o 69, MS germ. 8^o 329). Schmidt notes in addition a copy of the *100 Betrachtungen* (Schmidt, 204) in MS germ. 8^o 66 and other pieces (Schmidt, 184).

²³ Among others note Geiler von Kaisersberg (MS germ. 4^o 163, MS germ. 4^o 197, MS germ. 4^o 598, MS germ. 8^o 63), Nicolas von Strassburg (MS germ. 8^o 12), Otto von Passau (MS germ. 4^o 105), Johann Nider (MS germ. 8^o 30), Johann Kreutzer zu Gebweyer (MS germ. 4^o 158), Heinrich von Weissenberg (MS germ. 4^o 164), Elizabeth von Schönaue (MS germ. 4^o 202).

important anonymous texts contained in the collection²⁴. Recent scholarship has indicated the significant role played by Sudermann in the preservation of the German tradition of Ruusbroec texts²⁵.

Despite his collector's instinct, Sudermann was no mere bibliophile. Central to his career was the publication of works which he felt were useful for the development of the Christian life²⁶. In the last fifteen years of his life, he published works by Tauler²⁷, Suso²⁸, Ruusbroec and others²⁹.

In 1621 Sudermann printed two volumes dependent on Ruusbroec. One, *Wie der Mensch möge Ernsthaftig, Innig, Geistlich, uund Gottschawende werden* was a German translation of Ruusbroec's *Vanden Blinkenden Steen* and was ascribed to Tauler³⁰. In the introduction Sudermann tells his reader that he has compiled the treatise from two exemplars which he found at Cologne³¹. Together they are a complete translation of the Ruusbroec work. The second volume published by Sudermann in 1621 was entitled *Von der Gnade Gottes*, is ascribed to Ruusbroec, and is a compilation of translated, and some paraphrased, selections from *Die Gheestelike Brulocht*³². Unlike *Wie der Mensch möge*

²⁴ The materials include many tracts on the Passion (MS germ. 8° 53, MS germ. 8° 35, etc.), treatises on the Eucharist (MS germ. 4° 125, MS germ. 8° 25), prayer collections and anonymous sermons. Note also the German translations from the Gospels (MS germ. 4° 167) and *Das Myrrhen Buchlein* (MS germ. 8° 30, MS Wolfenbüttel Braunschweigische Landesbibliothek 83 Aug. Oct.).

²⁵ See Wolfgang Eichler, ed., *Jan van Ruusbroec's 'Brulocht' in oberdeutscher Überlieferung: Untersuchungen und kritische Textausgabe* (München, 1969), 2, 24-28, 32 for specific note of Sudermann's role in the tradition. Note also Eichler's use of MS germ. 4° 194.

²⁶ For a survey of Sudermann's publications see Schmidt, 22-52, 64-74.

²⁷ *Joh. Tauler: Predigten auf die Evangelien durch das ganze Jahr* (Frankfurt a.M., 1621) (cited in Schmidt, 70).

²⁸ *Guldene Sendtbrieff / vieler Gottseligen Kirchenlehrer: als / Johann Taulers. / Heinrich Seüssen, Johann Cratzers / vnnd mehr Anderer....*, o.O., 1622 (cited in Hornung, 374; Schmidt, 71).

²⁹ Sudermann published, in addition, several poems he believed to be by Tauler (Schmidt, 67-68), *The Book of the Poor in Spirit* (Schmidt, 69); Heinrich von Weissenburg's *Seven Steps to Divine Love*, as well as materials taken from writings ascribed to Eckhart and Tauler.

³⁰ *Ein Edles Büchlein / Des von Gotte Hoherleuchten Doctor Johann Taulers / Wie der Mensch möge Ernsthaftig / Innig / Geistlich / vnnd Gottschawende werden*. So noch nie Getruckt / auch nit vil Offent = lich gesehen worden / Jetzo aber Pu = bliert / auf anordnen D.S. M.D.C. XXI.

³¹ *Ibid.*, Ai^v.

³² *Ain alt vnd werdes Büchlein Von der Gnade Gottes / Genommen aus dem anfang des Hohen Liedts Salomonis. So nun vor mehr den Dritthalbhundert Jahren / von Johan. Rüsebruch. einem Hayligen Waldt = Priester in Brabandt (welcher bey Taulere zeiten gelebt /*

Ernsthafftig... werden which is a complete translation of the Ruusbroec text, the selections in *Von der Gnade Gottes*³³ were deliberately chosen to reflect Sudermann's mystical spiritualist theology³⁴. However, even the translation of the *Vanden Blinckenden Steen* Sudermann expects will be read within the context of his own theology by readers who have received the grace of God (*Erkenntniss der Wahrheit* or *Erkenntniss Christi*) to understand the text correctly and to practice its teachings; such readers, Sudermann writes in typical mystical-spiritualist fashion, are unlike those who read texts only according to the letter, understanding nothing of the spirit³⁵.

Much work remains to be done on Sudermann's use of the Ruusbroec text. He wrote over 800 lyrics many of which were printed from engraved copperplates with emblematic introductions³⁶. All were extensively annotated. Sudermann indicated the sources not only of the poems themselves but also of individual lines and sections in them. In addition he cross-referenced many lines with passages from the Scriptures and mystical writings. A majority of Sudermann's poems are based on passages from fourteenth-century German mystics. In particular, he used works by Eckhart, Tauler and texts which he believed to be written by these men. In almost all these cases he notes the source by citing the author and quoting the passage from the work on which his poem is based or which relates to the theme of the poem.

A great many of these quotations are introduced only with the words 'Ein christlicher Lehrer'. Citations from Ruusbroec may be among these, but the identification of many of the sources must still be completed before a full discussion of Sudermann's poetic use of the Ruusbroec text

vnd Selbigen in Geistlichen sachen viel vn=derrichtet hatt) geschrie=ben: Auch zuvor nie Getruckt / vnd nuhn erstmahls an Tag gegeben worden. Durch. D.S. ANNO M. DC. XXI.

³³ In the list which follows the page numbers of *Von der Gnade Gottes* are indicated, followed by the section they translate as found in Jan van Ruusbroec, *Werken*, bewerkt door J.B. Poukens en L. Reypens (Tielt, 1944-1948); 1-6 (Ruusbroec I: 104-109); 6, last paragraph (cf. Ruusbroec I: 156); 7-9 (Ruusbroec I: 157-159); 9, second chapter — 12 (Ruusbroec I: 168-170); 12, last paragraph 19 (paraphrase of Ruusbroec I: 210-221); 19-21 (Ruusbroec I: 221-223).

³⁴ For Sudermann's similar use of Tauler see my 'Medieval Spirituality and the Development of Protestant Sectarianism: A Seventeenth Century Case Study', *Mennonite Quarterly Review*, 51 (1977), 31-40.

³⁵ *Wie der Mensch..., Ai'.*

³⁶ See his *Hohe geistreiche Lehren / vnd Erklärungen: Vber die fürnembten Sprüche des Hohen Lieds Salomonis... gedruckt vnd verlegt / durch Jacob von der Heyden / Chalcographi. Anno M. DC. XXII.* and his *Schöne ausserlesene Figuren vnd hohe Lehren... 5 Theile; Jacob von der Heyden [o.J.] in particular.*

can be written. Such a study will need to take into account as well, the source of some of Sudermann's images which, although they are common to medieval spiritualist writing, often fall into the same order as they fall in sections of Ruusbroec's works, suggesting that Sudermann had some of that author's works close at hand as he wrote. In his *Hohe geistreiche Lehren* of 1622, for example, Sudermann presents an extensive poetic commentary on the *Song of Songs*. The structure of this poetic collection follows closely the themes of the first part of Ruusbroec's *Die Gheestelike Brulocht*, the work edited by Sudermann one year earlier. Interestingly, Sudermann entitled his edition *Von der Gnade Gottes* and explicitly states that it was 'taken from the early chapters of the Song of Songs by Solomon'; his *Hohe geistreiche Lehren*, as well, treats the role of God's grace.

How influential Sudermann's poetry was throughout the seventeenth century is difficult to ascertain, but at the end of the century, it came into the hands of a highly influential Lutheran Pietist, Gottfried Arnold. A Saxon by birth, Arnold attended the university at Wittenberg from 1685-1689 and following the completion of a master's degree worked as a private tutor in Dresden. There he came into contact with the Pietist conventicles of Philip Jakob Spener (1635-1705)³⁷, experienced a spiritual awakening, and following some vocational difficulties moved to Quedlinburg where he associated closely with the court-preacher Johann Georg Sprögel and his family. The Sprögel circle leaned toward the more radical wing of the Pietist movement and Arnold supported their piety. In 1696 he published his study of early Christianity, *Die Erste Liebe*³⁸ in which he upheld his thesis of the Constantinian fall of the Church from a pure mystically-oriented practical piety of love and righteousness to an arid, scholastic insistence on ecclesiastical form and theological correctness. His volume won him notoriety, but also respect, and in 1697 he went to Giessen as professor of history. After less than a year, disappointed with the morality of his colleagues and the intellectual and

³⁷ On Spener see above all Johannes Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus* (Tübingen, 1970) and literature cited therein, particularly Paul Grüneberg, *Philipp Jakob Spener* (3 Bde.; Göttingen, 1893-1906).

³⁸ *Die Erste Liebe Das ist: Wahre Abbildung Der Ersten Christen nach ihrem Lebendigen Glauben und Heiligen Leben, Aus der ältesten und bewährtesten Kirchen-Schribenten eigenen Zeugnissen. Exempln und Reden nach der Wahrheit der Ersten einigen Christlichen Religion, allen Liebhabern der Historischen Wahrheit, und sonderlich der Antiquität, als in einer nützlichen Kirchen-Historie, treulich und unparteyisch entworfen: Worinnen zugleich Des Hn. William Cave Erstes Christentum nach Nothdurft erläutert wird.... Zu finden in Gottlieb Friedeburgs Buchhandlung Im Jahre 1696.*

spiritual direction of the university, he resigned his post and returned to Quedlinburg. Growing ever more radical in his opposition to the institutional Lutheran church, he published volume after volume including poetry³⁹, editions of patristic, medieval, and early modern mystics⁴⁰, theological and pastoral commentaries⁴¹, Boehmist-oriented treatises⁴²,

³⁹ *Göttliche Liebes-Funcken / Ausz dem Grossen Feuer Der Liebe Gottes In Christo JESU entspringen; Und gesammelt. Franckfurt am Mayn/ bey Johann David Zunnern / 1701*; see also his *Poetische Lob- und Liebes-Sprüche von der Weisheit* and his *Neue Göttliche Liebes-Funcken und Ausbrechende Liebes-Flammen* printed and bound with *Das Geheimniz der Göttlichen Sophia oder Weisheit. Leipzig / Bey Thomas Fritsch / 1700.*

⁴⁰ See his *Auserlesene Send-Schreiben Derer Alten / Zum gemeinen Zug gesammelt und verteutscht. Franckfurt und Leipzig / In Verlegung Theod. Philippe Calvisio / Buchhandl. Im Jahr 1700; Güldene Send-Schreiben derer Alten Christen / Mit Sunderbaren Fleisz gesammelt und ins Teutsche gebracht von Gottfried Arnolden / Past. Pr. und Inspectore zu Perleberg. Anitzo zum Erstenmahl Ihres Fürtrefflichen und erbaulichen Inhalts wegen zum gemeinen Nutzen heraus gegeben /... Büdingen / Drucks und Verlegts Joh. Fried. Regelein, 1723; Des Heiligen Macarii Homilien. Oder Geistlich Reden, Um das Jahr Christi CCCXL, gehalten, Anjetzo ihrer Vortrefflichkeit wägen zum ersten mahl Ins Deutsche übersetzt, Und Nebenst einer Erinnerung Vom Brauch und Missbrauch böser Exempel, Angefertigt Von Gottfried Arnold. Leipzig, 1696; 2 Aufl.; Ein Denckmahl des alten Christentums bestehend in des Heil. Macarii und anderer hocherleuchteter Männer... Schriften [1702]; Johann Angelus Silesius Cherubinischer Wanders-Mann Oder Geistreiche Sinn- und Schlusz-Reime, Zur Göttlichen Beschaulichkeit... aufs neue mit Gottfried Arnolds Vorrede herausgegeben... Altona, Auf kosten guter Freunde, 1737; Das Leben Der Gläubigen Oder: Beschreibung solcher Gottseligen Personen / welche in denen Letzen 200. Jahren sonderlich bekandt worden ausgefertigt von Gottfried Arnold. HALLE, In Verlegung des Waysen-Hauses, 1732; Thomas von Kempis Geistliche Schriften, So wol die vier Bücher Von der Nachfolge Christi, als auch dessen anderer in vier und zwanzig Büchern bestehende Betrachtunge.... Nebst einem historischen Vorbericht und Einleitung Gottfried Arnolds... Leipzig und Stendal, 1712, 2 Aufl.; Leipzig, bey Samuel Benjamin Walther, 1733; VITAE PATRUM Oder: Das Leben Der Altväter und anderer Gottseliger Personen Auffs Neue erläutert und Vermehret. HALLE / In Verlegung des Waysen = Hauses / 1700.*

⁴¹ Note in particular *Paradiesischer Lustgarten voller andächtigen Gebete, bei allen Zeiten, Personen und Zustanden...* herausgegeben von Karl Chr. Eberh. Ehmann... Reutlingen, Druck und Verlag von Rupp und Baur, 1852; *Theologia Experimentalis, Das ist: Geistliche Erfahrungs-Lehre, Oder Erkenntnis und Erfahrung Von denen vornehmsten Stücken Des Lebendigen Christenthums, Von Anfang der Bekehrung bis zur Vollendung:...* Frankfurt, 1715; reprint, Franckfurt am Mayn/Bey Joh. Benjamin Andrea und Heinrich Hort. Anno M. DCC. XXV; *Die Verklärung Jesu Christi in der Seele, aus denen gewöhnlichen Sonn- und Fest-Tags-Episteln, auf dem Fürstlichen Schlosze zur Allstedt gezeigt. Gedruckt im Jahr 1721*, and *Die Geistliche Gestalt Eines Evangelischen Lehrers Nach dem Sinn und Exempl der Alten Ans Licht gestellt... with Anhang Eines Antwortschreibens An einen Prediger, Über mancherley Angelegenheiten In dessen Amt und Beruff. Halle, 1704; reprint, Franckfurt und Leipzig, Bey Johann Georg Bohmen, 1723.*

⁴² *Das Geheimniz der göttlichen Sophia. Leipzig, 1700* (reprint, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1963).

a history of mystical theology⁴³, polemical defenses of his work⁴⁴, and his massive *Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie* (1698-1700)⁴⁵ in which he repeated the historical stance of *Die Erste Liebe* insisting that the true church of Christ was often represented by those practically-oriented pious Christians who were designated heretics and that the heretics were, in fact, those defenders of the ecclesiastical structure and of legalistic theological orthodoxy. In the late 1690s he was in close contact with Philadelphians and Boehmists, in particular with the most important Boehmist of the day, the editor of a complete edition of Boehme, Johann Conrad Gichtel (1638-1710) of Amsterdam⁴⁶. Under the influence of Boehmism, Arnold wrote *Das Geheimniss der göttlichen Sophia* in which he admonished believers to a chaste, celibate life in the love of the divine Virgin, Wisdom. In September of 1701, he suddenly re-examined and reexplained his earlier theology, married⁴⁷ and entered the pastorate where he remained, although not without difficulties, to his death in 1714, continuing to write theological and pastoral literature and to edit the works of earlier spiritual masters.

Arnold's growing attraction to radical separatism in 1690 and his sudden rejection of it in 1701 has caused many problems for his interpreters⁴⁸, but despite the seemingly disjunctive breaks in his career,

⁴³ *HISTORIA ET DESCRIPTIO THEOLOGIAE MYSTICAE, Seu THEOSOPHIAE ARCANAE ET RECONDITAE, item veterum & Novorum MYSTICORVM. FRANCOFVRTI apud Thomam Fritsch Anno MDCII.; Historie und beschreibung der mystischen Theologie / oder geheimen Gottes Gelehrtheit / wie auch derer alten und neuen Mysticorum. Franckfurt bey Thomas Fritschen / 1703.*

⁴⁴ Note his *Endliche Vorstellung seiner Lehre und Bekanntniz. Franckfurt / Bey Thomas Fritsch, 1701; Fernere Erläuterung seines sinnes und verhaltens bey dem Kirchen- und Abendmahl-gehen. Franckfurt / Bey Thomas Fritsch / im jahr 1701, and Historisch-Theologische Betrachtungen merckwürdiger Wahrheiten / Auf Veranlassung derer biszherigen Einwürffe Gegen G. Arnolds Schrifftten Von Einigen nach und nach bescheidenlich aufgesetzt / Und nun Auf vieler Begehren zu nothigen Verantwortung dargeleget. Frankfurt / zu Finden bey Thomas Fritschen / 1709.* On his rejection of the university position see *Offenhertziges Bekanntnüz Welche Bey unlängst geschehener Verlassung Seines Academischen Ampts abgelegt worden... o.O., 1699.*

⁴⁵ *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie, Vom Anfang des Neuen Testaments Bisz auf das Jahr Christi 1688. Franckfurt am Mayn / bey Thomas Fritsch, 1699-1700.*

⁴⁶ On Gichtel and the Boehmist background see Nils Thüne, *The Boehmists and the Philadelphians* (Uppsala, 1948).

⁴⁷ See his *Das Eheliche und Unvereheliche Leben der ersten Christen / nach ihren eigenen zeugnissen und exempel. Franckfurt / Bey Thomas Fritschen / 1702.*

⁴⁸ Note in particular Seeburg, *Gottfried Arnold, the argument against Seeburg in Hermann Dörries, Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold* (Göttingen, 1963). For a full bibliographical discussion of the problem of the Arnold biography see Jürgen Büchsel, *Gottfried Arnold* (Witten, 1970), 11-24.

he maintained a relatively consistent theology throughout his life. Along with his fellow Pietists⁴⁹ he was opposed to the prevailing Protestant Scholasticism of his day and called for an 'experientially verifiable'⁵⁰ theology on the part of each believer, known in genuine repentance for past sins (*Busse*), the experience of the new birth (*Wiedergeburt*), and a regenerated life lived in growing devotion to God and increasing love for neighbour. The truly reborn, he believed, would join together in small conventicles (the *ecclesiolae in ecclesia*) for mutual admonition and consolation. It was in these groups that the true spiritual church was believed by the Pietists to exist: these groups of spiritually-awakened believers were opposed to what they saw as the dead scholasticism of established ecclesiastical structures. Newborn believers were united with Christ mystically and, directly illuminated by the Holy Spirit, were able to interpret the Scriptures and theological texts properly (spiritual understanding is opposed to academic knowledge of the dead letter, the *Gottesgelehrten* to the *Schriftsgelehrten*). In addition Arnold and the Pietists emphasised the role of the laity and the need for a ministry concerned with the spiritual needs of parishioners rather than with pure doctrine alone.

Although one cannot describe Arnold as a mystic, mystical texts were of special interest to him. Like Luther (and Sudermann) before him Arnold uses medieval mystical texts and images on union with the divine, revises and democratizes them to describe the union of Christ with each believer⁵¹. In this participation with Christ by faith, the believer receives the gifts of the spirit and progresses in love toward full renovation and perfection in heaven; on earth, however, one can gain ecstatic experiences of union with Christ⁵².

Throughout his career Arnold made increasing use of Ruusbroec to support this theological position. When and how Arnold first came into contact with the works of Ruusbroec is not known. He was already reading medieval mystics with some care by 1696 when he published *Die Erste Liebe* but Ruusbroec does not seem to be among them. In his

⁴⁹ See Hans Emil Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus* 2Bde. (Gütersloh, 1936-1951) and Robert D. Preuss, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism* (2 vols.; St. Louis, Mo. 1970). Note also Heinrich Schmidt, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, trans. Charles A. Hay and Henry E. Jacobs (Philadelphia, Pa., 1876).

⁵⁰ See Stoeffler, *German Pietism*, ix.

⁵¹ See Heiko Obermann, '*Simul gemitus et raptus*, Luther und die Mystik', in Asheim, 20-59.

⁵² Note particularly *Erste Liebe* I, 13:10 and I, 20.

Unparteiische Kirchen- und Ketzer- Historie (vol. 1, 1699) he indicates that he is acquainted with some brief historical references to Ruusbroec and with the Surius' edition of Ruusbroec's work, but Arnold says little about the mystic other than to note that 'things happened to him as happened to most mystics; they are seldom read with patience, even less seldom understood, and hardly ever admired because their teaching is completely opposed to corrupt reason and self-will'⁵³.

At the same time as Arnold was compiling his *Historie*, he was also engaged in writing the poetry which would eventually be published as his *Poetische Lob- und Liebes-Sprüche*, an appendix to his *Geheimniss der göttlichen Sophia* (1700)⁵⁴. The first seventy-six poems of the *Poetische Lob- und Liebes-Sprüche*⁵⁵ are poetical rewritings of Sudermann's *Hohe geistreiche Lehren* and like the earlier author's work may thus be influenced by Sudermann's Ruusbroec edition. Arnold included all the edited selections from medieval mystics which accompanied the Sudermann text but did not indicate the sources of these any closer than did Sudermann⁵⁶. It is possible that Arnold saw a relationship between Sudermann's poetic commentary on the Song of Songs and Ruusbroec's *Gheestelike Brulocht*, but before a final conclusion can be drawn concerning this the critical edition of both the Sudermann and the Arnold text must be completed. Earlier work on other poems in the Arnold collection has indicated a tie to Ruusbroec. In the poetic cycle 'Das geheime Lauber-Hütten-Fest', for example⁵⁷, the author compares the seven gifts of the Holy Spirit, the seven days of creation, the seven pillars (Proverbs 9:1), the seven candles (Exodus 25:37; Zechariah 4:2; Revelation 1:12), the seven steps (Ezechiel 40:22) and the seven stones (Zechariah 3:9). There is much in the poem parallel to Ruusbroec's *Vanden Gheesteliken Tabernakel*, chapters 25, 26, 32, 33, 47 and 57 of the Surius' edition⁵⁸.

Arnold's attraction to Ruusbroec developed quickly from his first brief look at the author in his *Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie* (1699) and his early poetry (published in 1700 but written before that date) to his editions of spiritual texts in 1700. Two of his editions of that year are of special interest for the present study, namely his *Auserlesene*

⁵³ UKKH, I, 14; III, 10.

⁵⁴ See above n. 39.

⁵⁵ PLLS, 1-97.

⁵⁶ Ibid., 177-230.

⁵⁷ Ibid., 112-129.

⁵⁸ See William Freiherrn von Schroeder, *Gottfried Arnold* (Heidelberg, 1917), 84-86.

Sendschreiben and his *Vitae Patrum*⁵⁹. To represent the late Middle Ages in the first of these works, Arnold chose letters by Ruusbroec, Suso, and à Kempis. Of these Ruusbroec receives the greatest attention⁶⁰. Arnold uses three pages of his introduction to discuss this author; to no other writer does he dedicate so much space. His whole discussion is devoted to a defense of the medieval mystic; quotations from major Roman Catholic and Protestant authors in support of his piety are added⁶¹.

The same year Arnold edited the *Auserlesene Sendschreiben*, he published an edition of the *Vitae Patrum*. In his *Vitae* he included a translation of Pomerius' life of Ruusbroec from the Surius edition⁶², but he mentions little about the medieval author, referring the reader to his comments in the *Auserlesene Sendschreiben*.

The large amount of space Arnold devoted to printing the Ruusbroec letters in the *Auserlesene Sendschreiben* and the attention he gave to Pomerius' life in the *Vitae Patrum* is noteworthy. Of even greater significance is his reason for his choice of texts. Arnold's interest in the life of solitude at the time seems to have governed his selections. Solitude, for Arnold, meant inner solitude; for him the Christian is called first of all to live inwardly, that is, to cast off the evils of the old man and to focus attention on personal, spiritual growth. Ruusbroec's admonition to Margaret Meerbeck as published by Arnold was in keeping with his Pietist purposes:

If you wish now to strive after true life, you must give yourself over willingly in all difficulties and deny all disorderly desires. Then love itself will teach you all truth, and turn from, and drive off, through the power of the Lord, everything which stands against them. Love is the root and fruit of all virtue. The practice of love is founded on self-denial⁶³.

Ruusbroec wrote these words to one who had chosen the contemplative, rather than the active life. Fully a Protestant, Arnold understood such counsel as necessary for every believer whether cloistered or not in the same way as he understood mystical terminology as describing the union which every believer has with Christ; the contemplative life, too, was

⁵⁹ See above n. 40.

⁶⁰ AS, 598-643. The letters are translated from the Surius edition. See *D. Ioannis Rvsbrochii...OPERA OMNIA*: nunc demum post annos ferme ducentos e Brabantiae Germanico idiomate reddita Latine per F. Laurentium Surium (COLONIAE EX Officina Haeredum Ioannis Quentel, M.D. LII).

⁶¹ AS, 'Nachricht', XIII.

⁶² See VP, 1-20.

⁶³ AS, 604.

democratized for Arnold; both counsels and precepts were to be followed by all Christians.

In 1701, less than a year following the publication of the *Auserlesene Sendschreiben* and the *Vitae Patrum*, a complete translation of Surius' Latin translation of Ruusbroec appeared in German with an introduction by Arnold⁶⁴. The translator is designated only by the initials G. J.C. which may disguise the person of Gichtel, Johann Conrad⁶⁵. The translation of the Pomerius' life in the *Vitae Patrum* and of the Ruusbroec letters in the *Auserlesene Sendschreiben* seem, with the exception of the second letter, to be dependent on the G. J.C. translation, published in 1701, although a full critical study of the translations must be completed before it can be determined clearly that the earlier selections are based on the later translation and not vice versa.

Arnold's preface to the 1701 translation provides no new light either on Ruusbroec or on Arnold's approach to medieval mysticism⁶⁶. It reflects his normal approach to medieval mystics. He was drawn to them primarily out of pastoral concern. They are published as practical guides to the spiritual life. The same spirit which inspired New Testament writings and early Christianity inspired Ruusbroec, Arnold believes, and this Spirit draws the enlightened reader to the works of the Dutch spiritual master so that the reader may grow more fully in Christ. Indeed, only a reader enlightened by the same Spirit can truly understand the directives in the text. The worldly, scholastic hypocrites who approach it can never gain such insights. Only after Arnold has made these points does he attempt to justify Ruusbroec by quoting Protestant and Roman Catholic recommendations of his work or by referring the reader to the medieval historical context.

⁶⁴ D. JOHANNIS RUSBROCHII, *Weiland Canonici Regularis Augustiner Ordens / und Prioris des Klosters Grünthal / DOCTOR ECSTATICUS, Bestehend aus allen desselben sehr Gottseligen Schrifften / Welche die höchsten geheimnisse der Göttlichen beschauung abhandeln / Die übingen eines Christlichen und Geistlichen Lebens Lehren / Eine wanderwürdige art allerhand tugenden ausz zu üben / vorlegen und anzeigen. Und / weil sie von dem geist Gottes eingegeben allenthalben / voller Gottseligkeit / gesunder sittenlehre / und nach eines jeden menschen zustand eingerichtet seynd / Vormahls von dem P.F. Laurentio Surio, einen Carthäuser zu Cölln ausz dem Holländischen ins Lateinische / Nun aber zum gemeinen nutz: Alles ins Teutsche treulichst übersetzet / von G.J.C. Und mit einer Vorrede heraus gegeben von Gottfried Arnold. Offenbach am Mayn / Druckts Bonaventura de Haunog, Ysenburg und Budingischer Hof=Buchdr. Im Jahr 1701.*

⁶⁵ Seeburg, 60 was the first scholar to suggest that Gichtel was the translator. More recently Kurt Aland has suggested that the initials identify Georg Johann Conradi. (For details, see Albert Ampe, *Ruusbroec: Traditie en werkelijkheid* [Antwerp, 1975], 495-97).

⁶⁶ Arnold, Rusbroch, 5-16.

Arnold made use of the Ruusbroec corpus regularly throughout the rest of his life but the medieval author was particularly important to Arnold when he came to write his most significant theological work, the *Wahre Abbildung des Inwendigen Christentums* (1709)⁶⁷. In approximately five hundred pages of the *Wahre Abbildung*, Arnold quotes from medieval authors over six hundred and fifty times. As might be expected, Tauler accounts for two hundred of these quotations. But Ruusbroec is quoted one hundred and fifty times. A review of some of the more significant uses of the Ruusbroec text in this work indicates clearly Arnold's approach to the author.

Spirituality for both Arnold and Ruusbroec finds its source in the Trinity but Arnold has none of the interest in the philosophical basis of the Trinitarian spirituality which is held by Ruusbroec⁶⁸. One searches Arnold's works in vain for a discussion similar to Ruusbroec's on God as one and three, on man's relationship to both these aspects of God, on God's essence as unity, his mode of existence, his nature as Trinity, and the external relationships between the persons in the Trinity. No aspect of the Neoplatonic model of emanation and return can be seen in the works of Arnold in the same way as in Ruusbroec.

Arnold was, in all probability, unaware of the philosophic complexity of the medieval mystic's work. When he turned to Ruusbroec, he was attracted first by the mystic's Christological emphasis. In *Van den Gheesteliken Tabernakel*, the Ruusbroec work Arnold quotes more than any other, the Lutheran Pietist was attracted immediately to such passages as that in which Ruusbroec, describing the ark of Noah as Christ, writes:

⁶⁷ *Wahre Abbildung Des Inwendigen Christenthums, Nach dessen Anfang und Grund, Fortgang oder Wachsthum, und Ausgang oder Ziel in Lebendigen Glauben und Gottseligen Leben | Aus den Zeugniszen und Exempeln der gottseligen Alten zur Fortsetzung und Erläuterung Der Abbildung der Ersten Christen dargestellt.* Frankfurt, 1709; reprint, Leipzig / Bey Benjamin Walther, 1732. Prior to his writing the *Wahre Abbildung*, Arnold made greatest use of Ruusbroec in his *Die Abwege, Oder Irrungen und Versuchungen gutwilliger und frommer Menschen, aus Beystimmung des gottseligen Alterthums angemerket.* Frankfurt, bey Thomas Fritschen, 1708.

⁶⁸ Note particularly Albert Ampe, *De grondlijnen van Ruusbroec's Drieëenheidsleer* (Tielt, 1950) and the continuing discussion in his *De geestelijke grondslagen van den zieleopgang naar de Leer van Ruusbroec. A. Schepping en Christologie* (Tielt, 1951), *B. Genadeleer* (Tielt, 1952). Note as well Stephanus Axters, *Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden* (Antwerpen, 1950-1953), II, 42ff. and A. Wautier d'Aygalliers, *Ruusbroeck the Admirable*, trans., Fred Rothwell (London and New York, N.Y., 1925).

We must live and remain obedient each to the other eternally in Christ with love and joy. And because of this the tabernacle remains eternal: it fulfills the truth of all types⁶⁹.

Christ, Ruusbroec continues, is Moses, the giver and writer of all the law, the revelation of the will of the Father, the offering on Calvary like the calves offered by Moses on Sinai⁷⁰. Like Moses who built the tabernacle, Christ can be seen as the builder of Holy Church⁷¹. The number of types fulfilled by Christ appear to have no end⁷².

Ruusbroec's Christology is not Arnold's, however. In the first place, his methodology is radically different from Arnold's: Arnold displays not the least interest in Ruusbroec's use of typology, allegory, or division and expansion of the text in the style of the medieval preaching manuals⁷³. More important is the concern of Ruusbroec to tie all discussions of Christ firmly to a discussion of the Church. Obedience to Christ is obedience to the Church. Loyalty and faithful obedience to the judgements of Holy Church is a demand made for all Christians by Ruusbroec at various points in his writing, often at the beginning of a treatise, thereby emphasizing that such obedience is a necessary first act for the Christian⁷⁴. This tie between Christ and the Church⁷⁵ is also expressed in terms of the tie between Christ and the sacraments⁷⁶.

For Arnold, of course, any formalized relationship between Christ and the Church is not possible. He did not reject the role of the Church or sacraments in themselves, nor did he wish to disparage their importance for the life of the believer. In his Pietist Lutheran setting, however, Arnold was concerned with emphasizing the direct testimony of the Spirit to the believer in the Word and sacraments and the nature of the hidden spiritual Church, to make Christians of his day more clearly aware of the Lutheran distinction between the spiritual Church and the physical Church, and between the inner testimony to God's promise of

⁶⁹ Want wi selen onderlinge, iegewelc inden anderen, ewelike, in Christo, met minnen ende met vrouwen.... Ende hieromme blivet dese tabernakel ewech, want hi volvoert de waerheit alle der figuren (Ruusbroec, *Werken*, II, 3). Cf. *ibid.*, III, 82.

⁷⁰ *Ibid.*, II, 6.

⁷¹ *Ibid.*, II, 29.

⁷² *Ibid.*, II, 110; IV, 46.

⁷³ *Ibid.*, II, 3. Cf. however, the models available in the Tauler and Eckhart sermons. See Eberhard Winkler, *Exegetische Methoden bei Meister Eckhart* (Tübingen, 1965) for discussion.

⁷⁴ *Ibid.*, III, 65-67, 297-298. Cf. III, 223-224.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, I, 5, 110-117; III, 129-220; IV, 170, 236-247.

⁷⁶ *Ibid.*, I, 117-118, for translation see Eric Colledge trans., *The Spiritual Espousals* (New York, N.Y., 1953), 59.

salvation in Word and sacrament and the external testimony. Fully a Pietist, Arnold could not accept any compromise on these distinctions in theory or, his particular concern, in practice. Ruusbroec's and Arnold's attacks on clerical shortcomings and sins are likewise to be differentiated, for whereas Ruusbroec attacks unfit priests and religious because they detract from the full glory and operation of Christ's body in the world, Arnold, in addition to this concern, is much more interested in pointing out the suggestion made by such men that it is only the ritual forms and speculative theories in the established church which are of significance for Christian life. The dualism of Ruusbroec's work tends to be between adequate and inadequate forms of Christian life; for Arnold, the dualism is rather between true and false or hypocritical forms.

If one sets aside, for the moment, this distinction between Ruusbroec and Arnold regarding their approaches to Christ and the Church, some proximity between the two men can initially be found in their understanding of justification. For both Ruusbroec and Arnold man was created toward (*ad*) the image of God, with which he was to be united in a certain way. In the introduction to his *Gheestelike Brulocht*, next to the *Gheestelike Tabernakel* the treatise most often quoted by Arnold from the works of Ruusbroec, the medieval mystic describes the purpose of man's creation as follows:

See, the Bridegroom comes: go out to meet Him. St. Matthew the Evangelist writes these words for us, and Christ spoke them to His disciples and to all men, as we may read in the parable of the virgins. This Bridegroom is Christ, and man's nature is the bride, whom God has made in the image and the likeness of Himself. And in the beginning He had set her in the highest place, and in the fairest, richest, and most splendid of dwellings, that was, in paradise. And to her He had subjected all creatures, and He had adorned her with the graces, and to her He had given a commandment: and had she shown obedience, she would have deserved to live steadfast and secure in everlasting wedlock with her Bridegroom and never to fall into any distress or sin.⁷⁷

But man fell and turned away from the image to his own desires. Having so fallen, however, Ruusbroec goes on to say, man can once again by the grace available in Christ's redemption turn toward the image⁷⁸. Prevenient grace is available to all men⁷⁹, who, if they accept its promptings, are led to recognize their sinful state and to desire a better

⁷⁷ Ruusbroec, *Werken*, I, 103, translation by Colledge, 43.

⁷⁸ Ruusbroec, *Werken*, I, 106.

⁷⁹ *Ibid.*, I, 107.

one⁸⁰. There is a second occurrence, however, necessary before man may be justified. When man has done all that is in him, that is, under prevenient grace, God brings grace by which man merits justification; these two, man's activity and God's grace, are both necessary.

When man has done all that he is able, and can do no more because of his own feebleness, then there is need of the immeasurable riches of God, that they may finish the work. So there comes from above the light of the grace of God, just as a ray from the sun, and it is sent suddenly into the soul, but not through any merit or desire. For in this light God gives to man His free riches and liberality, God Whom no creature may deserve before he possesses Him. And this is God's secret working in the soul, above time, and it moves the soul and all its powers. This is the end of preventive grace, and the beginning of the second, that is, the supernatural light. The light is the first point, and from it springs the second point, which is for the soul to do: that is, a free turning of the will, in *a moment of time*; and from this there springs charity in the uniting of God and the soul. These two points hang together, so that the one cannot be completed without the other. Where God and the soul meet together in *the unity of love*, there God gives the light of His grace above time; and the soul gives its free conversion, by means of the power of grace, in a brief instant of time; and there charity is born in the soul, of God and of the soul; for charity is the lover's bond between God and the loving soul⁸¹. (*italics mine*)

What is first to be noted in this passage is that Ruusbroec speaks of a unity of love between God and the soul. The grace which merits justification is, as Ampe succinctly describes it, 'the aid of God which efficaciously moves the soul so that the soul consents connaturally with the freedom of grace ...and an infused habitual gift which elevates the soul that through cooperating grace the soul is united supernaturally according to the "likeness" [of God]'⁸². The activity of the soul according to this likeness grows out of the union. As Ruusbroec puts it

...out of these two proceeds a perfect love towards God, and out of love proceeds perfect contrition and cleansing of the conscience, and that takes place as man looks down upon the wrong-doing and the defilement of the soul. Because man loves well, there arises in him a dislike of himself and all his works. So it is ordained in the converted. From this there comes an anxious contrition and a perfect sorrow that he ever did transgress, and a fervent desire never again to sin and evermore to serve God in devoted obedience; careful confession, free from concealment, ambiguity, and dissembling; perfect penance following the advice of a skilled priest; and then the beginning of a life of virtue and all good works⁸³.

⁸⁰ Ibid., I, 108.

⁸¹ Ruusbroec, *Werken*, I, 108.

⁸² Ampe, *Grondslagen B.*, 206.

⁸³ Ruusbroec, *Werken*, I, 109-110, translation by Colledge, 50-51.

There is much in the passages quoted which reminds the reader of Arnold. The union with God takes place at the beginning of the believer's life in Christ, and yet it is a progressive union which is to develop toward the likeness of God. The union occurs in 'a moment of time'; and it is a union of faith⁸⁴. Interestingly enough, just as Ruusbroec in his *Brulocht* goes on to describe the virtue of humility in Christ immediately after this discussion⁸⁵, Arnold does the same in the second book of his *Wahre Abbildung*⁸⁶. It may well be that Arnold noted these matters as he read Ruusbroec and interpreted them in light of his own theology.

The contemporary reader must, however, be aware of the significant differences. Arnold had studied the Lutheran Scholastic, Johann Andreas Quenstedt (1617-1688)⁸⁷ and wrote within the Lutheran tradition of the *unio mystica*.

Quenstedt and the Protestant Scholastics taught that the merit of the redemption could be understood as applied to the believer according to a progressive order of salvation (*ordo salutis*) beginning with the election and moving through the vocation, illumination, regeneration, conversion, justification, mystical union with Christ, renovation, preservation and glorification of the believer. The *ordo* was man's understanding of the application in time. From God's point of view, however, grace was applied only once through justifying faith. Such faith was forensically understood as binding the believer to Christ in a mystical union. All the stages of the *ordo* centred on this point and occurred in 'a moment of time' (*in instanti* or *in mathematico puncto*). Arnold would have supposed that Ruusbroec was simply interpreting the concept of the union in the early part of the *Brulocht* in the same way as Quenstedt and Arnold's Lutheran contemporaries would have understood it. In this Arnold was mistaken. Ruusbroec's complex notion of unity in which he outlines a supernatural unity of believers with God, as Edmund Colledge describes it, was

in their lower powers, through the imitation of Christ and His saints in virtue and suffering; in their higher powers, in faith, hope and love, through God's grace and gifts; and in their personality, where they have a

⁸⁴ Ampe, *Grondslagen B.*, 206.

⁸⁵ Ruusbroec, *Werken*, I, 110.

⁸⁶ *WAIC*, II, 16.

⁸⁷ On the *unio mystica* see Quenstedt's *Theologia Didactico-Polemica sive systema theologicum in duas sectiones didacticum et polemicum divisum...* (Lipsiae, apud Thomas Fritsch, 1715), II, 10. Cf. Schmidt, *Doctrinal Theology*, 480f. for a discussion of the *unio* in a moment of time.

unity with God essential but beyond comprehension, and rest in God beyond all creation⁸⁸.

These three aspects of man are not properly Arnold's tripartite division of man into body, soul, and spirit although Arnold may have seen them as such. Union with God in the spirit (cf. Ruusbroec's 'personality') was for Arnold also 'without comprehension' and 'without means' but it was here, in the spirit, that faith rested as given, not in the soul or higher powers. Faith, for Arnold, although not for Ruusbroec⁸⁹, could not be considered a means⁹⁰.

In Ruusbroec's *Brulocht* the threefold path to union, that of the active, yearning and contemplative lives, is described in terms of his threefold nature of man. The active life is concerned with the perfection of the lower powers, with the imitation of Christ's passion, and with the fostering of virtues. The yearning life is the life of the highest powers, above all with the enlightenment of the believer's understanding and his inner reflection on the life of God rather than on his desires. The contemplative life is the final point in the ascent.

The inward lover of God who possesses God in delectable rest, and himself in a compelling and active love, and all his life in virtues with justness and due proportion, through these three points and the secret revelations of God the inward man attains to a life of contemplation of God; that is, the lover who is inward and just, whom God in His free will chooses and exalts to a superessential contemplation in the Divine light and according to the manner of God. This contemplation establishes us in a purity which is above all our understanding, for it is a peculiar adornment and a heavenly crown and in addition an everlasting reward for all virtue and all life. And no-one can attain to this through knowledge or skill, nor with any exercise, but only he whom God will unite with Him in spirit, and will illumine with Himself, is able to contemplate God, and no-one else⁹¹.

A similar threefold path is outlined in *Van den Gheesteliken Tabernakel*. The active life is the life that turns from sin to God⁹²; the illuminative is directed to the order of understanding and will⁹³; the unitive life rests in God alone⁹⁴. There is no intention in Ruusbroec's

⁸⁸ Colledge, 19.

⁸⁹ Ibid., 20.

⁹⁰ For Arnold's doctrine of the three parts of man, particularly union in spirit, see *WAIC*, II, 12 which quotes from the Franckfurt 1703 Tauler, 500-501, 1151, 1601.

⁹¹ Ruusbroec, *Werken*, I, 239, translation by Colledge, 179.

⁹² Ruusbroec, *Werken*, II, 2-9.

⁹³ Ibid., II, 9-352.

⁹⁴ Ibid., II, 353-366.

work to suggest that one leaves the earlier lives behind as one progresses to the higher levels. All three lives are lived at the same time⁹⁵. In general, Arnold's description of the threefold life has much in common with Ruusbroec's. Arnold, too, in the *Wahre Abbildung* outlines a purgative, illuminative, and unitive way and ties it to the active practice of virtues, the yearning for full understanding of God in love, and the contemplative union with Him. In Arnold's chapter devoted to the question in the *Wahre Abbildung*, he quotes extensively from Taulerian and other medieval writings, but rather than describing the nature of the respective lives, he is much more concerned with allying them to levels of Christian maturity, that is, to children, youths, and men in Christ⁹⁶. The three lives for Arnold are lived simultaneously as they are for Ruusbroec. When one reaches the higher stage, the activities of the lower lives are not given up; this too Arnold holds in common with Ruusbroec.

There are, however, significant differences between the two men on this matter. In the first place, Arnold's description of the spiritual life has none of the dynamism inherent in Ruusbroec's. The 'inflowing' of God into man and the 'outflowing' of man back to God so admirably described by Ruusbroec in the second book of his *Gheestelike Brulocht* is not even suggested in Arnold's work. Nor can one find in Arnold's writings anything of the overall unity between the three parts of man and the three lives which one meets in Ruusbroec. Secondly, Arnold's decision to emphasize three types of spiritual growth, tends to formalize his spiritual doctrine and to deemphasize its dynamics. This is in keeping with his teaching as a whole, which is continually juxtaposing true Christians and false Christians; his major interest lies in describing the proper Christian life as he understood it, in chastizing the false, and in demanding the reform of the latter, rather than in developing an integrated treatment of the dynamics involved in spiritual growth. One searches Arnold's writings in vain for as careful a treatment of the development of virtues, for example, as one finds in Ruusbroec. When Arnold treats humility, it is not as a necessary stage for obedience as it is in Ruusbroec⁹⁷, but rather it is as the opposite of the pride among the hypocritical pharisaic Christians. The 'moment of time', which Ruusbroec notes in the introduction to his discussion of the active life in

⁹⁵ Cf. Edmund Colledge, 'John Ruysbroeck' in James Walsh, ed., *Spirituality Through the Centuries* (London, n.d.), 206-207.

⁹⁶ *WAIC*, II, 19 quotes from the Franckfurt 1703 Tauler, 148, 201, 269, 736. Cf. *WAIC*, II, 18.

⁹⁷ Ruusbroec, *Werken*, I, 122f.

the *Brulocht*, is the 'brief instant' in which God's grace and man's free will meet and 'charity is born in the soul'⁹⁸. From that initial moment proceed all the moments thereafter in which grace and free will cooperate in 'perfect contrition and cleansing of the conscience'⁹⁹. The 'moment of time' in which Arnold along with Lutheran Scholastics understands faith as grasping God's promise of redemption is an instant in God's sight in which the believer is elected, justified, sanctified, and glorified. It includes all the virtues which, it is expected, will be manifested in the true, as opposed to the false, believer. The expectation is of the proper manifestation of a virtue in Arnold's thought, not on its development, as in Ruusbroec's. As a result, Arnold's spiritual writing is descriptive and prescriptive, depicting the life of true Christians and moralistically requiring them to live in the correct Pietist fashion. Demanding as it does a continual and wholistic choice between true and false Christian life styles, it seldom offers useful directions for spiritual formation.

Ruusbroec's and Arnold's differing uses of the phrase 'in a moment of time', explain, as well, their respective positions on the mystical union and the renewal of the image of God in man. In Arnold, there is no suggestion, as there is in Ruusbroec, of a distinction (Ampe suggests a *tension* as there is a tension between God's unity and trinity) between an essential union by which God imprints in the believer His Image, His very Self, His Essence, and an active union by which He gives the believer created grace, His Nature, through which the Soul can flow out to become like God¹⁰⁰. In Arnold too there is a tension, but it is that of the new, opposed to the old, life. This new birth is 'nothing other than the Divine life and the real inward power of the spirit of Jesus'¹⁰¹. All Christians must go to Bethlehem¹⁰²; the birth is possible for every man¹⁰³. Although he does use Ruusbroec to describe this birth, it is to the Taulerian corpus, however, that Arnold turns most often in his discussion of it. The new birth occurs in the ground of a pure, quiet heart¹⁰⁴ and brings forth many fruits¹⁰⁵. It is as if one sank into the

⁹⁸ Ruusbroec, *Brulocht*, I, 108, translation by Colledge, *Espousals*, 50.

⁹⁹ Ruusbroec, *Brulocht*, I, 109, translation by Colledge, *Espousals*, 51.

¹⁰⁰ Ampe, *Grondslagen A.*, 283 and *Grondlijnen*, passim.

¹⁰¹ ...nichts anders, als das Göttliche leben und die wirkliche innere krafft des Geistes Jesu (*WAIC*, II, 8:3). Cf. *WAIC*, III, 1:6-12.

¹⁰² *WAIC*, II, 8:4.

¹⁰³ *WAIC*, II, 8:5.

¹⁰⁴ *WAIC*, II, 8: 7-14 quotes from the Franckfurt 1703 Tauler, 1500, 69, 775, 11, 84, 1451, 1483.

¹⁰⁵ *WAIC*, II, 8:15-16 quotes Ruusbroec, *Tabernakel*, 10, *Brulocht*, III, 3. Cf. *WAIC*, II, 9 which quotes from the Franckfurt 1703 Tauler, 85, 1223, 84, 87, 816, 986, Suso, *Büchlein der ewigen Weisheit*, 1010.

wilderness of God and rejoiced in the peace and silent assurance of salvation in Christ. It is a breakthrough into freedom, experienced in faith, accepting the redemptive activity of Christ¹⁰⁶. For Arnold, there is only man's faith, knowledge of God's acceptance of him, and the growing act of experienced love in the believer who continues throughout his life to mature, but in a maturing assurance of salvation and loving thankfulness and joy in God for that salvation. At the supreme peaks of such love, one can gain experiences which are possible to be described in a manner similar to the way Ruusbroec described the 'delectable rest' and consuming love which is above rational modes, but the experiences described by Arnold are not those outlined in Ruusbroec's works. Arnold makes no distinction between image and likeness in the way Ruusbroec does. For Arnold the image of God is reestablished in the believer with the act of gracious faith; it is not understood in association with an active agent by which it flows out and back to its origin. For Arnold, only man's own psychological love flows in such a way, and although the believer may be united by faith in Christ with God, although he may fulfill acts of love toward his fellow man, and practice virtue, and purge sins under the illumination of a growing experiential knowledge of God's acceptance of him, although he may progressively bring the old man under control, overcome the flesh, and allow the new man to develop toward maturity, he remains as a *viator* at once always, albeit justified, a sinner, *simul justus et peccator*; *als der verführer und doch wahrhaftig* as Arnold's personal motto states.

Arnold's historiography and his resulting approach to Ruusbroec and medieval mysticism developed out of Protestant historiography. Like Matthias Flacius Illyricus (1520-1574), author of the first great Lutheran historical defense of the Protestant position, the *Magdeburg Centuries*, and of the more popular *Catalogus testium veritatis*¹⁰⁷, Arnold selected from past writers such as Ruusbroec whom he felt were supporters of his own theology, forerunners of the Reformation and witnesses to the truth

¹⁰⁶ See Traugott Stählin, *Gottfried Arnolds Geistliche Dichtung, Glaube und Mystik* (Göttingen, 1966), 108. Traugott Stählin suggests that the close association in Arnold's thought between the breakthrough into salvation and the freedom which is associated with it was taken over by Arnold from Ruusbroec.

¹⁰⁷ See Matthaeus Flacius Illyricus, *Catalogus testium veritatis* (Argentinae, 1562), 507-541; note his role as editor of *Ecclesiastica Historia...* Per aliquot studiosos pios viros in urbe Magdeburgicae (Basel, 1561-1574). Cf. Joachim Massner, *Kirchliche Überlieferung und Autorität in Flaciuskreis* (Berlin und Hamburg, 1964) and Heinz Scheible, *Die Entstehung der Magdeburger Zenturien* (Gütersloh, 1966). Cf. John M. Headly, *Luther's View of Church History* (New Haven. Conn., 1963).

(*Zeugen der Wahrheit*). Like Luther and others before him he took the texts he had thus found and read his theology into them, thus establishing historical justification for his position. Arnold did attempt to move beyond the narrow polemical approach he had inherited by stressing an *unparteiisch*, broader ecumenical attitude, but the stress he placed on the spiritual church composed of true reborn believers and his association of interdenominational arguments with false believers, in fact extended the polemic and deepened it. The result was that inter-confessional opposition was not overcome, and to it was added an opposition between true and false Christians; the theological anathemas remained and were moreover heightened by an insistence on specific ethical and social norms and by rigorous moral judgements. As a result Arnold's concern with establishing a 'scientific' historical methodology and his role in its popularization among Protestant scholars meant that he provided for his Protestant successors tools well-designed to build a view of the past, but along with those tools, he and his fellow Pietists bequeathed such a firm moral view of what the past was that the tools tended to serve only already established prejudgements, still held firmly among nineteenth-century Protestant students of medieval mysticism¹⁰⁸, and unfortunately still popular among many 'non-denominational' writers on the topic in the twentieth century.

Wilfrid Laurier University
Waterloo, Ontario

¹⁰⁸ *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* (1874-1893; reprint, Aalen, 1962), I, 7ff. et al. for similarities to Arnold.

GUIDO DE BAERE

DIE NEUE RUUSBROEC-EDITION
UND IHR ERSTER BAND,
DAS *BOECSKEN DER VERCLARINGHE*

I DIE NEUE RUUSBROEC-EDITION

Die Vorgeschichte

Bis jetzt wurden die sämtlichen Werke von Ruusbroec zweimal herausgegeben: von Jan Baptist David, Ordinarius an der Löwener Universität, in den Jahren 1858-1868, und von der Ruusbroecgenootschap in den Jahren 1932-34, anlässlich des 550. Jahrestags von Ruusbroecs Tod. Von dieser letzteren Ausgabe erschien in den Jahren 1944-48 ein zweiter, verbesserter Druck, der sich aber nicht wesentlich von dem ersten unterschied.

Die David-Edition war für ihre Zeit eine vortreffliche Arbeit. In der Wahl seiner Leithandschriften — der Ruusbroec-Hs. A (Brüssel, K.B., 19295-97) für das *Tabernakel* und der Ruusbroec-Hs. D (Brüssel, K.B., 3416-24) für die übrigen Werke — ist David sehr glücklich gewesen: aus der Untersuchung der Textüberlieferung der Traktate *Boecksen der verclaringhe* und *Vanden seven sloten* hat sich herausgestellt, dass die Hs. D einen Text enthält, der zu den am wenigsten beschädigten gehört. David hat aber die Orthographie seiner Handschriften regularisiert, und seine Textverbesserungen macht er oft nicht erkennbar. Doch verdanken wir dieser Edition etliche Studien, die schon vor den dreissiger Jahren über Ruusbroec gemacht worden sind, und auch die vielen Ruusbroec-Zitate im *Middelnederlandsch Woordenboek*.

Ein wenig mehr als sechzig Jahre nach Davids Edition hat die Ruusbroecgenootschap die Editionsarbeit von neuem angefasst. Doch war auch diese Edition, nach den Worten der Herausgeber selber, keine definitiv kritische Ausgabe. Eine derartige Ausgabe sollte die Varianten aller in Betracht kommenden Handschriften berücksichtigen. Aus Zeitmangel mussten die Herausgeber aber bescheidener vorgehen. Sie nahmen als Basis ihrer Ausgabe zwei Hss.: die Ruusbroec-Hs. A und die Ruusbroec-Hs. F (Brüssel, K.B., 1165-67). Die Hs. A ist der zweite Teil eines Kodex aus Groenendaal, Ende des 14. Jh.; die Hs. F ist eine Kopie

des verlorenen ersten Teils desselben Kodex. Die Hs. F stammt aus dem Hause Nazareth der Brüder des gemeinen Lebens in Brüssel und wird ins späte 15. Jh. datiert — also etwa 100 Jahre später als die Hs. A. Herkunft und Datierung von Hs. A und des Modells von Hs. F (Groenendaal, Ende des 14. Jh.) und Herkunft von Hs. F (ein Fraterhaus in Brüssel) lassen eine hohe Textqualität dieser Hss. vermuten. Inwieweit sich diese Vermutung angesichts der Textuntersuchung behauptet, hoffe ich im Laufe dieses Beitrags deutlicher zu machen. Auf jeden Fall war die Bewertung der Hs. A — und folglich der Hs. F — von seiten der Herausgeber der Ruusbroecgenootschap sehr hoch. Die Hs. A wurde zusammen mit ihrer verschollenen anderen Hälfte, deren Züge uns aber in der Hs. F bewahrt sind, die 'Standardhandschrift' genannt.

Vor 15 Jahren war ich auf der Suche nach einem Thema für die Lizenziatsarbeit. Das 'Vorläufige' an der Ruusbroec-Edition war für mich eine Herausforderung, diese Vorläufigkeit ein wenig zum 'Endgültigen' umzubeugen. Als Stichprobe nach der Qualität des F-Textes wurde der Plan gefasst, die Textüberlieferung des *Boecksen der verclaringhe* zu untersuchen. Aus drei Gründen wurde dieser Traktat als erster der Textuntersuchung unterworfen: 1. der Text ist relativ kurz; 2. der Text ist in einer Hs. bewahrt, die noch zum 14. Jh. gehört, was bei Ruusbroec-Texten selten vorkommt. Diese Hs. ist die Ruusbroec-Hs. Vv (Brüssel, K.B., 3067-73); 3. der Text ist reich an mystischem Gehalt. Die Hs. Vv ist im 'Rooklooster' geschrieben. Dieses Kloster ist nicht weit von Groenendaal entfernt, und wie Groenendaal war es von Augustiner-Chorherren bewohnt, die, nochmals wie Groenendaal, in die Windesheimer Kongregation eintraten. Die Kopie des *Boecksen*, welche diese Hs. Vv enthält, ist nach Willem de Vreese in der Mitte des 14. Jh. entstanden¹. Man muss sich dabei vergegenwärtigen, dass Ruusbroec das *Boecksen* um 1362 geschrieben hat. Externe Data liessen also vermuten, dass die Hs. Vv einen relativ guten Text enthielte.

Die Untersuchung aller bekannten Textzeugen des *Boecksen* (d.h. 12 Hss., die alle den vollständigen Text haben, ausgenommen 2, die nur ein Exzerpt enthalten) hat diese Vermutung bestätigt. Die Hs. Vv bietet einen vollständigen, augenscheinlich vom Kopisten selber nach seiner Vorlage sorgfältig kontrollierten und korrigierten Text. Auslassungen aus Nachlässigkeit, die in der Hs. F, Grundlage der Edition von 1932-34, öfters vorkommen, begegnen in der Hs. Vv kaum. Evidente Fehler

¹ W. de Vreese, *De handschriften van Jan van Ruusbroec's werken* (Gent, 1900-1902), p. 650.

beschränken sich auf Fälle wie Verwechslungen von *en* für *ende* und umgekehrt. Das Einzige, was die Qualität der Hs. zu gefährden droht, ist die Einmischung eines wahrscheinlich späteren Korrektors, der aber an Tintenfarbe und Hand leicht erkennbar und vom ursprünglichen Text ablösbar ist.

Bei der Durchsicht der Bibliographie der Hs. Vv ist mir aufgefallen, dass diese Hs. auch für andere Texte als Leiths. gewählt wurde. *Seven manieren van minnen* von Beatrijs van Nazareth wurde 1926 von Reypens und Van Mierlo und Anfang der 70er Jahre von Vekeman aufgrund dieser Hs. herausgegeben². Überdies bietet dieselbe Hs. den einzigen Text der *Glose op het Vaderons* von Gheraert Appelmans, der 1927 von Reypens im ersten Jahrgang von *Ons Geestelijk Erf* ediert worden ist³. Diese kleine, unansehnliche, aus minderwertigem Pergament zusammengestellte Hs. ist also eine Fundgrube für einmalige oder wenigstens hochqualifizierte Texte.

Der Text des *Boecksken* nach der Hs. Vv wurde 1969 in *Ons Geestelijk Erf* diplomatisch präsentiert⁴. Nur die offenkundigsten Fehler wurden korrigiert. In einem Apparat wurden die Varianten der übrigen Hss. hinzugefügt. Ein Urteil über den Wert der unterschiedlichen Varianten wurde damals nicht ausgesprochen. In einem Artikel, der 1972 in *O.G.E.* erschienen ist, wurde versucht, die variierenden Stellen des *Boecksken* untereinander zu vergleichen⁵. Daraus ergab sich, dass an einigen Stellen die von uns als Leiths. gewählte Hs. Vv eine augenscheinlich ursprünglichere Lesung hatte als die von Reypens verwendete Hs. F. Es wurde also klar, dass die Hs. F als Repräsentantin der sogenannten Standardhs. ein grösseres Vertrauen genossen hatte, als sie verdiente, so dass sich auch ihre Nachlässigkeiten mit in den Text der Ausgabe eingeschlichen haben. Die Varianten der übrigen Hss. hätten mehr Aufmerksamkeit verdient.

Die Nachlässigkeiten der Hs. F kommen aber auch vor in einer anderen Hs., welche die beiden Teile der Groenendaler Sammelhs.

² Beatrijs van Nazareth, *Seven manieren van minne*. Critisch uitgegeven door L. Reypens en J. van Mierlo, Leuvense Studiën en Tekstuitgaven (Leuven, 1926). — Beatrijs van Nazareth, *Van seuen manieren van heileger minnen*. Ingeleid en van aantekeningen voorzien door Dr. H.W.J. Vekeman en J.J. Th. M. Tersteeg, Klassiek Letterkundig Pantheon, 188 (Zutphen, z.j.).

³ L. Reypens, 'Gheraert Appelmans' *Glose op het Vaderons*, (Oude mystieke teksten I), *O.G.E.*, 1 (1927), S. 80-107.

⁴ G. de Baere, 'Dat boecksken der verclaringhe van Jan van Ruusbroec, Tekstuitgave als steekproef', *O.G.E.*, 43 (1969), S. 97-170.

⁵ Id., 'Dat boecksken der verclaringhe van Jan van Ruusbroec, Opmerkingen bij de tekst van handschrift Vv (Brussel K.B. 3067-73)', *O.G.E.*, 46 (1972), S. 353-368.

kopiert hat. Es handelt sich um die Ruusbroec-Hs. G (Gent, Universitätsbibliothek, 693). Darum ist es sehr wahrscheinlich, dass die genannten Nachlässigkeiten zurückgehen auf die gemeinsame Vorlage, den verlorenen ersten Teil des Groenendaler Kodex. Daraus folgt wieder, dass der bewahrte zweite Teil des Groenendaler Kodex, die Hs. A, mit ebensoviel Vorsicht textkritisch geprüft werden muss wie die Hs. F.

Ermutigt durch den Erfolg, den die Wahl der Rooklooster-Hs. aus dem 14. Jh. für die Textkritik des *Boescsen* hatte, habe ich in meiner Doktorarbeit für die kritische Ausgabe des Traktats *Vanden seven sloten* denselben Weg zu gehen versucht⁶. Auch dieser Traktat ist in einer Hs. aus dem 14. Jh. und ebenfalls aus dem 'Rooklooster' stammend überliefert, nämlich der Ruusbroec-Hs. w (Paris, Bibliothèque Mazarine, 920). Ich wählte diese Hs. als Basis meiner kritischen Edition der *Sloten*. Diese Wahl war aber weniger überzeugend als die der Hs. Vv für das *Boescsen*. Bei der vergleichenden Textuntersuchung stellte sich heraus, dass die Hs. D, Leiths. der *VII Sloten* in der Ausgabe Davids, textuell weniger beschädigt ist als die von mir herangezogene Hs. w. Trotz der Nachlässigkeiten dieser Hs., die vor allem aus mechanischen Auslassungen bestehen, z.B. wegen Homoioteleuton, tat sich hier doch etwas Ähnliches dar wie bei der Hs. Vv: in einer Zahl von variierenden Stellen, wo die Hs. w der Tradition des Groenendaler Kodex gegenübersteht, erwies sich die Lesung von Hs. w als die wahrscheinlich oder sicher ursprüngliche. Diese Lesungen hatten oft den Charakter der 'Lectio difficilior', die offensichtlich im Groenendaler Kodex expoliert worden war. Neben inhaltlich relevanten Varianten zeigte die Hs. w auch syntaktische Varianten, wobei diese Syntax jedesmal weiter von der modernen entfernt war als die der Hss. F und G, Zeugen des Groenendaler Kodex.

Die Folgerung liegt also nahe, dass die Hs. w, ungeachtet ihrer Nachlässigkeiten, einen Text darbietet, der wörtlich und syntaktisch dem um 1360 entstandenen Original sehr nahe kommt, und dass andererseits der Groenendaler Kodex syntaktisch und wörtlich einer, wenn auch beschränkten, aber dennoch feststellbaren Anpassung unterworfen worden ist. Ein hinzukommendes Argument, um der textuell genaueren Hs. D die nachlässigere Hs. w vorzuziehen, war, dass w in ihrer Sprache deutlich die brabantischen Charakteristiken zeigt, während Hs. D holländisch geprägt ist.

Die Erfahrungen mit den Hss. Vv und w als Leithss. des *Boescsen*

⁶ Id., *Jan van Ruusbroec, Vanden seven sloten*. Overlevering, kritische uitgave, inhoud, (Diss.), Leuven, 1976.

beziehungsweise der *VII Sloten* stellen erneut das Problem der Leiths. für die Ausgabe von Ruusbroecs *Opera Omnia*. Wenn man dieses Problem für jeden Traktat neu aufrollt, kommt man auch zu verschiedenen Leithss.: Vv für das *Boecsken*, w für die *Sloten* — und wenn ich die Ergebnisse meines Kollegen und Konfraters Alaerts vorwegnehmen darf — die Hs. für *Die geestelike brulocht*. Dass diese Methode Vorteile hat, ist in bezug auf das *Boecsken* und die *VII Sloten* — so hoffe ich — deutlich. Sie hat aber auch gewisse Nachteile. So weicht die Orthographie der verschiedenen Leithss. ziemlich voneinander ab, was die Herstellung eines alle Werke von Ruusbroec umfassenden Wortregisters erschweren wird. Auch hat jede Hs. ihre eigenen starken und schwachen Seiten, was jedesmal eine andere kritische Bearbeitung erfordert.

Die neue Ausgabe

Die neue Ausgabe ist also kritisch und nicht diplomatisch aufgefasst. Wie die diplomatische Ausgabe des *Boecsken* in *Ons Geestelijk Erf* von 1969 gezeigt hat, erschwert die diplomatische Wiedergabe des Textes einer Hs. die Lesbarkeit dieses Textes ansehnlich, auch wenn diese Hs. den Text fast ohne merkbare Fehler enthält. Andererseits gilt für die Ruusbroec-Texte nicht das Bedenken, eine kritische Ausgabe sei eine Collage von weit auseinandergehenden Texten, die nicht den ursprünglichen Text, sondern eine höchst individuelle Phantasie des Herausgebers wiedergibt. Dieses Bedenken gilt nicht, weil die Traktate von Ruusbroec im allgemeinen offensichtlich sehr getreu überliefert worden sind, so dass Konjekturen, soweit ich weiss, nie und Korrekturen nur in einem sehr beschränkten Masse nötig sind. Wie beschränkt dieses Mass sein soll, ist eine Frage, mit der der Textkritiker vielleicht nie ganz fertig wird. Die evidenten Fehler bleiben ausser Frage; sie werden ohnehin korrigiert. Aber was macht man mit Varianten der Leiths., deren Abweichung vom Original nicht evident, aber wohl nachweisbar ist? Und soll diese Nachweisbarkeit Sicherheit oder nur Wahrscheinlichkeit bedeuten?

Auf jeden Fall wird die Anpassung von Textstellen, die nicht evident abweichend sind, immer im kritischen Kommentar verantwortet. Aus diesem Kommentar wird deutlich, dass im allgemeinen nur eine Konvergenz von Argumenten verschiedener Art als hinreichend für die Änderung einer nicht evidenten Abweichung vom Ursprünglichen empfunden wird. Diese Argumente sind vor allem: der Sinn der betreffenden Stelle im Kontext, Ruusbroecs Lehre und sein Idiom, die wahrscheinliche Richtung der Textänderung, die Eigenart und die Paläographie der Leiths.

Hinsichtlich der textkritischen Arbeit habe ich versucht, für das *Boecksken* und für die *Sloten* alle erreichbaren Hss. in die Textuntersuchung einzubeziehen. Wenn nicht immer alle Hss. gleich wichtig sind für die Wiederherstellung des Originaltextes, so sind sie doch alle Zeugen einer Textgeschichte. Man kann sogar gewisse Tendenzen aus dem Variantenapparat herauslesen, z.B. werden Begriffe sinnlichen Inhalts vergeistlicht, das Moralisieren breitet sich aus, gerade die mystischen Schlüsselbegriffe wie: *istech*, *gherinen*, *overwesen* werden nicht mehr verstanden.

Ein eigenes Problem bilden die Hss., die nur Exzerpte enthalten. Im Falle der *VII Sloten* sind sie auffällig zahlreich: nur 7 von den 25 mir bekannten Hss. enthalten den vollständigen Text; 12 von ihnen bieten nur Exzerpte. Dieses Phänomen hängt mit der Kompositionsart der *VII Sloten* zusammen: der Traktat ist aus relativ autonomen Teilen aufgebaut. Bezüglich ihrer Textqualität kann man sagen, dass die exzerpierenden Hss. weniger getreu kopieren als die vollständigen, vor allem am Anfang und am Ende des Exzerptes. Trotzdem sind die Varianten der meisten Hss., welche die *VII Sloten* exzerpiert haben, zusammen mit den Varianten der Hss. mit vollständigem Text in den Apparat aufgenommen. So bekommt man eine bessere Sicht auf ihre Verwandtschaft mit den vollständig überlieferten Texten und auf ihre eigene Stelle in der Überlieferungsgeschichte. Nur die einige Zeilen umfassenden oder sehr abweichenden Exzerpte werden nicht in den Apparat eingearbeitet, sondern in einem Appendix erwähnt.

Eine andere Grenzfrage, neben der der exzerpierenden Hss., bilden die Übersetzungen. Von den *VII Sloten* wurde eine niederdeutsche Übersetzung (aus der Hs. Rostock, Universitätsbibliothek, theol. 39) in die Textrezension einbezogen. Sie folgt fast wörtlich dem mittelniederländischen Text, aber ersetzt eine kleine Zahl von Wörtern konsequent durch andere: die auffälligste Substitution in diesem Sinne ist die' von *minne* durch *leyfte*, *leve*.

Das *Boecksken* ist uns in einer oberdeutschen Hs. des 14. Jh. erhalten, der Hs. München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. germ. 99. Diese Hs. stammt aus dem Zisterzienserinnenkloster Engelthal bei Altdorf (Bayern). Der Text dieser Hs. entfernt sich mehr vom Mittelniederländischen als die niederdeutsche Version der *VII Sloten*. Freiere Übersetzung und ein öfters vorkommendes Missverstehen des Originaltextes haben diese Entfernung verursacht. Doch bleibt dieser oberdeutsche Text auch textkritisch von hohem Wert, weil er, wie die Leiths. w noch zum 14. Jh. gehörend, an verschiedenen variierenden Stellen die Seite eben dieser Hs. w wählt.

Gegenüber der relativ guten Überlieferung des mittelniederländischen Textes können auch die lateinischen Übersetzungen nur eine sekundäre Rolle spielen. Dabei soll man die Eigenart der unterschiedenen Übersetzer nicht aus dem Blick verlieren: die Wort-für-Wort-Übersetzung von Geert Groote, die mehr latinisierende Übersetzung von Willem Jordaens und die freiere, mehr umschreibende Übersetzung von Surius. Für das *Boecksken* und die *VII Sloten* verfügen wir nur über die Übersetzung von Surius. Bei aller Freiheit und Periphrase seiner Übersetzung geht sie doch von einem sehr klaren Verstehen des mittelniederländischen Textes aus. Überdies war Surius sich der Probleme der Textkritik bewusst, wie er am Ende seiner 'Interpretis ad lectorem admonitio' schreibt:

Denique hoc nobis monendus es, in transferendo non semper iisdem, sed diversis nos usos exemplaribus, ex diversis ad nos locis allatis: idque multum nobis contulit, ubi unum aliquod exemplar minus correctum depraehendimus. Et difficile sane est, omnino correcta reperire exemplaria: neque dubium, quin ea res magnas fuisset et nostrae interpretationi tenebras allatura, nisi nos exemplarium copia adiuvisset ⁷.

Surius' textkritischer Sinn spiegelt sich in der Weise, dass er sich nicht einer bestimmten Gruppe von Hss. anschliesst, sondern jetzt die eine und dann wieder die andere bevorzugt. Surius' Übersetzung ist nicht in den Apparat aufgenommen, weil es eine unmögliche Arbeit wäre, all seine Varianten zu notieren. Wohl sind die auffälligsten Abweichungen vom kritischen Text gesondert unter dem lateinischen Text in der Ausgabe notiert. Bei der Entscheidung, was auffällig genug ist, um als Variante erwähnt zu werden, ist oft ein gewisser Grad von Subjektivität unumgänglich.

Unter dem Variantenapparat des mittelniederländischen Textes stehen noch ein paläographischer Kommentar und eine Angabe der Bibelstellen. Man könnte sich fragen, ob auch nicht andere Quellen von Ruusbroec hier erwähnt werden sollten. Aber die Quellenfrage ist noch so wenig geklärt, dass ich einen Versuch zur systematischen Erwähnung dieser Quellen unterlassen habe.

Die neue Ausgabe sollte nicht nur textkritisch verantwortet, sie sollte auch für eine möglichst grosse Zahl von Forschern und anderen Interes-

⁷ Schliesslich müssen wir Sie warnen, dass wir beim Übersetzen nicht immer dieselben, sondern verschiedene Exemplare benutzt haben, die uns aus verschiedenen Orten angebracht worden sind. Und dies hat uns viel geholfen, als wir ein bestimmtes Exemplar weniger korrekt empfanden. Und es ist wirklich schwierig, ganz korrekte Exemplare zu finden. Diese Tatsache würde denn auch viel Finsternis in unsere Übersetzung gebracht haben, hätte die Vielfalt an Exemplaren uns nicht geholfen.

sierten erreichbar sein. Darum ist dem mittelniederländischen Text eine iuxta-Übersetzung in englischer Sprache beigegeben.

Unter der englischen Übersetzung steht die lateinische Surius-Übersetzung. Bezüglich des *Boecksen* und der *Sloten* hatten wir keine Wahl: es gibt keine anderen lateinischen Übersetzungen. Aber davon abgesehen sollte Surius doch der Vorzug gegeben werden, 1. weil er der einzige lateinische Übersetzer ist, der alle Werke übersetzt hat; 2. weil seine Übersetzung Ruusbroec auf europäische Ebene gebracht hat und 3. weil verschiedene moderne Übersetzungen aufgrund von Surius gemacht oder wenigstens von ihm beeinflusst worden sind.

Der eigentlichen Textausgabe geht eine Einführung voran, die den einschlägigen Traktat inhaltlich und historisch beleuchtet. Die ersten Kapitel des Korpus sind den Handschriften gewidmet. Sie geben Auskunft über die Heuristik und das Verhältnis der Hss. und über die Wahl der Leiths. Dem mittelniederländischen Text ist ein Wortregister hinzugefügt, dass alle Substantive, Adjektive, Verben und Adverbien mit ihren Zeilenzahlen umfasst. Der kritische Kommentar widmet jenen Textstellen eine Besprechung, wo die Wahl einer bestimmten Variante gegenüber einer oder mehreren anderen eine nähere Verantwortung erfordert.

II DER ERSTE BAND: 'BOECKSEN DER VERCLARINGHE'

Jetzt möchte ich noch einiges sagen über den ersten Band der neuen Ausgabe der Opera Omnia. Obwohl das *Boecksen der verclaringhe* zu den letzten Werken von Ruusbroec gehört, wird es doch als erstes ausgegeben. Die Idee einer kritischen Ausgabe wurde erst an den *VII Sloten* geprobt, aber allmählich wurde deutlich, dass dieser Traktat nicht geeignet war, die Serie zu eröffnen. Kein anderer Traktat ist nämlich so voll von ganz konkreten Anweisungen. Er beschreibt, was eine Klausurschwester im Alltag zu tun und zu lassen hat, was uns nicht wundern darf, wenn wir wissen, dass dieser Traktat an eine Klarissin gerichtet ist, deren Namen uns sogar bekannt ist: Margareta van Meerbeke.

Neben den *VII Sloten* war die Edition eines anderen Traktats, des *Boecksen der verclaringhe*, schon teilweise vorbereitet. Bei näherer Überlegung eignete sich kein Traktat mehr zur Eröffnung der Serie. In knapp 600 Zeilen stellt Ruusbroec seine Auffassung des mystischen Lebens dar.

Der Anlass zum Schreiben des *Boecksen* waren die Schwierigkeiten, welche die Kartäuser von Herne mit Ruusbroecs Ausdruck 'enecheit sonder difference' — Einheit ohne Differenz — hatten. Diesen Ausdruck hatten sie nämlich in seinem ersten Werk, *Dat rijcke der ghelieven*, gelesen, und sie befürchteten, das Ruusbroec hier, wenigstens den Worten

nach, zu weit ginge, dass er also die orthodoxe Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf zu sprengen drohte. Das *Boecksen* ist Ruusbroecs Antwort 'auf dieses Bedenken : er beharrt bei seinem Ausdruck 'Einheit ohne Differenz' und setzt sich zugleich mit aller Kraft gegen Pantheismus und Quietismus ab. Wie konnte er dieses Paradox aufrechterhalten? Dadurch, dass er jene Einheit ohne Differenz nicht als einen isolierten Höhepunkt ansieht, der alle anderen Formen von Einheitserlebnis ausschliesst. Die Einheit ohne Differenz besteht für Ruusbroec nur als Moment eines Liebeserlebens, in welchem verschiedene Momente eine spezifische Rolle spielen, sich gegenseitig bedingen und anregen. Im *Boecksen* spricht Ruusbroec vor allem von drei Momenten, die zusammen das mystische Einheitserlebnis ausmachen. Er nennt sie: die Einheit durch Mittel, die Einheit ohne Mittel und die Einheit ohne Unterschied oder Differenz.

Mit grösstem Nachdruck behandelt er die Einheit durch Mittel gegen diejenigen, die alles, was Mittel ist, ein für allemal hinter sich lassen wollen. Konkret historisch war diese Tendenz vorhanden bei den Brüdern und Schwestern des freien Geistes. Sie entdeckten die un-mittelbare Gegenwart Gottes in ihrem Wesen und versteiften sich so auf diese Immanenz — das 'Insein' sagt Ruusbroec —, dass sie Gottes Transzendenz, die Herausforderung seines Anders-Seins ganz aus dem Blick verloren. Dieses einseitige Immanenz-Erlebnis hat die Einstellung jeglicher Aktivität von seiten des Menschen zur unmittelbaren Folge. Wenn man Gott ganz und gar ohne Mittel besitzt, warum sollte man Ihn dann noch aktiv, d.h. durch Mittel suchen?

Die Einheit durch Mittel erweist sich also als ein wesentliches Element der Gotteseinigung. Sie ist das Zeichen der Anerkennung Gottes als des Transzendenten. So wie Gott als der Andere immer neu und unerwartet und überraschend auf den Menschen zukommt — die unzählbaren Mittel von Gottes Seite —, so versucht der Mensch immer wieder, diese neuen Zeichen zu begreifen und zu beantworten — die Mittel von des Menschen Seite.

Wie wächst jetzt der Mensch von der Einigung durch Mittel zur Einigung ohne Mittel? Durch 'Ent-selbst-ung'. Einerseits soll der Mensch mit der Ganzheit seiner *selbst* für Gott leben (die Einigung durch Mittel); andererseits soll er in Gott an sich *selbst* sterben (die Einigung ohne Mittel). Dieses Sterben lernt der Mensch mittels der schmerzhaften Abwechslung von Vertröstung und Untrost — himmlischer Gesundheit und höllischer Qual, mit Ruusbroecs Worten. Inmitten dieses Hin- und Hergeschleudert-werdens vernimmt der Mensch die Einladung, sein

Leben nicht mehr auf das Selbst-gefühl — wie religiös auch — zu gründen, sondern auf die abgründige Minne. Falls er dieser Einladung Folge leistet, hat er das hartnäckigste Mittel zwischen Gott und sich selbst, das Mittel des Selbst, durchbrochen und ist er fähig, unvermittelte Einheit mit Gott zu erleben.

Was die aktiven Kräfte — Verstand, Wille und Gedächtnis — nicht zu leisten vermögen, nämlich durchzudringen in die göttliche Liebe, das vermag die passive Hingabe an diese selbe Liebe, welche die Kräfte vereinfacht und vereint in der Liebesdynamik ihres gemeinsamen Grundes, den Ruusbroec Wesen nennt. Die Entdeckung der göttlichen Wahrheit und Güte in diesem Wesen aktiviert von neuem die geistlichen Kräfte, die von neuem ihren Sturm auf die dem Wesen innewohnende Minne beginnen und ebenso von neuem scheitern.

Zugleich aber entdeckt der in sich gekehrte Mensch, dass die Reise nach innen in seinem Wesen noch nicht beendet ist. Er wird über sein Wesen hinausgerufen, er wird gemahnt, sich selbst zu entsinken in seine über-wesentliche Seligkeit. Diese Seligkeit ist Teilnahme an der Liebes-einheit der göttlichen Personen in dem einen göttlichen Wesen. Darum kann Ruusbroec diese überwesentliche Einheit nicht darstellen, ohne die Dynamik des intratrinitarischen Lebens zu beschreiben. Diese selbe Einheit meint Ruusbroec, wenn er von der Einheit ohne Differenz spricht. Sie heisst 'ohne Differenz', weil der gottschauende Mensch sich hier keines Unterschieds zwischen Gott und sich selbst mehr bewusst ist.

Nach der Beschreibung des intratrinitarischen Lebens behandelt Ruusbroec die Einheit ohne Differenz nicht mehr gesondert, sondern nur in Zusammenklang mit den zwei anderen Einheitserlebnissen: mit und ohne Mittel. Zweimal skizziert er die drei Momente des mystischen Einheitserlebnisses. Diese zyklische Struktur, die so typisch ist für Ruusbroec, stellt abermals die organische Einheit dieser drei Momente ins Licht. So ist das Erleben der Minne zugleich ein nie zur Ruhe kommendes Suchen des göttlichen Anderen (Einheit durch Mittel), ein immer neues Begegnen (Einheit ohne Mittel) und ein beständiges Verlorensein im Abgrund des göttlichen Wesens (Einheit ohne Differenz). Und diese drei gelten hier so gut wie in der Ewigkeit.

Gestatten Sie mir am Ende dieses Beitrags, Ruusbroec selber zu Wort kommen zu lassen. Am Ende seines Traktats fasst er die drei Momente dreimal zusammen wie folgt:

Die aldus met gode gheenecht sijn drivoldegheer wijs, in hen es Cristus bede volbracht. Si selen met gode ebben ende vloien, ende altoes in besittene

ende in ghebrukene ledech staen. Si selen werken ende ghedoeghen, ende in overwesene rasten sonder vaer. Si selen ute gaen ende in gaen, ende spise venden hier ende daer. Si sijn van minnen droncken ende in gode ontslaepen in .i. doncker claer (*Boecksken der verclaringhe*, in *Opera omnia*, I, Z. 503-508).

Nijmegen

HELEN ROLFSON, O.S.F.

RUUSBROEC IN AMERICAN ENGLISH

Let me begin by asking your indulgence for the rather pretentious ring of the title of this contribution. Like charity, it was meant to cover a multitude of sins. I am a North American: that, in a nutshell, explains the 'American English' designation. Though the past years of wrestling with the translation of Ruusbroec's *Werken* have made me more aware of stylistic differences separating American from British English, I propose here to speak, not so much of the extraordinary characteristics (if such there be) of American English as opposed to the British brand, as of some considerations on the process of translation as applied to the work under discussion.

What principles govern translation of a medieval literary document into a modern language? The facile reply of de Margerie as he prefaced his 1900 rendition of Dante's *Divine Comedy* into verse was: 'It must be translated in the best way possible'. Fortunately for his readers, he went on to explain what that 'best way possible' would require: 'The first condition', he said, 'is to understand it — not approximately, not superficially (which would leave the door open for all sorts of misunderstandings) — but intimately and profoundly, in detail'¹. De Margerie desired his translation to be faithful, French, and poetic. A faithful translation — as opposed to a servile one — 'ought to adhere closely to the text; under no circumstances should the thought, feelings, or notions of the translator be substituted for those of the author; equivalents really ought to correspond; the translation should sacrifice no characteristics of the original, with the understanding that avoidance of difficulties would, in this case, constitute literary cowardice'².

* Note: References by line to the *VII Sloten* are taken from the new edition (1981) of Jan van Ruusbroec, *Opera Omnia*.

¹ Amédée de Margerie, *La Divine Comédie de Dante Allighieri* (Paris, 1900). The following extracts render the original French from de Margerie's introductory essay: 'Comment faut-il traduire la Divine Comédie': 'Il faut la traduire — le mieux possible. La première condition est de la comprendre, non pas à peu près et à cette surface qui laisse la porte ouverte à tous les contresens, mais intimement et jusqu'au fond, dans son détail' (p.i).

² A. de Margerie, p. vii. 'Fidèle: -non pas servile. Cela veut dire qu'elle doit serrer le texte au plus près — qu'elle ne doit sous aucun prétexte substituer la pensée, le sentiment, l'image du traducteur à ceux de l'auteur; que ses équivalents doivent réellement équivaloir;

Intimately related to the exigencies of producing a faithful translation is his condition that it be 'French'. *Mutatis mutandis* for English, the Dante translator made the astute observation that 'A literal fidelity bought at the price of an error or an improper use of language is the worst of infidelities... A French patchwork of old and new is a harlequin's costume ill befitting a literary work...' ³.

And what method did de Margerie choose in order to attain these objectives? In a sense, his answer is as disconcerting as it is consoling: 'There is no method', he insisted. 'We have to grope about, knock at every door, look under every stone, with the long disappointed hope that we will ultimately meet up with the treasure we are looking for' ⁴.

J. Conley, the translator of *Elkerlyk: The Mirror of Everyman's Salvation*, expressed the goals for his translation as follows: 'Above all, the translation should be close — in fact, for the most part, literal; the reader should not have to guess about its correspondence to the original — as he must in reading (N.)'s translation, which is a mixture of translation, paraphrase, invention, and mere filler. Thus there should be no additions except for clarity... The translation should not undertake to improve upon the original....; if a passage is wordy or redundant, the translation should be in keeping' ⁵.

The new English translation of the *Werken* of Jan van Ruusbroec shares the positive objectives of fidelity, of accuracy, of good grammar, and of worthy language. Avoidance of invention and paraphrase demands what could be called a certain 'transparency' on the part of the translator, a transparency which one is never completely sure to have achieved. It is therefore not without some trepidation that one attempts to render the work of any mystic in a modern language. The dangers abound. We have only to note the frank words of A. Deblaere (*Dict. de Spiritualité*, 'Mystique', col. 1908) — again, *mutatis mutandis* for English readers — to consider ourselves properly warned: 'For a French-speaking reader who does not know Anglo-Saxon, Middle English,

qu'elle ne doit sacrifier aucun trait de celui-ci, comprenant qu'esquiver les difficultés serait ici une lâcheté littéraire'.

³ A. de Margerie, p. vii. 'Une fidélité littéraire qui s'achète au prix d'une incorrection ou d'une impropriété de langue est la pire des infidélités... Un français bigarré de vieux et de neuf est un habit d'arlequin qui va mal à une œuvre littéraire...'

⁴ A. de Margerie, p. x. 'Il n'y a pas de méthode. Il faut tâtonner, frapper à toutes les portes, soulever toutes ces pierres, comme dit Bacon, avec l'espérance très longtemps déçue que le trésor qu'on cherche... le mot qui ferait image et qui vous fuit... finira par se rencontrer'.

⁵ Cited from a letter addressed to P. Guido de Baere, May 13, 1980.

Middle High German or Middle Dutch (we could also add the Castilian of John of the Cross), the reading of these mystics is rendered *inaccessible* by translators'. Happily, the Gregorian professor also listed a few exceptions to the rule. Nevertheless, it remains true that the same inaccessibility could also be offered to modern readers of English were the translation to include paraphrase, attempts to improve upon the original, or merely mechanical substitution. More than one translation has, intentionally or not, presented a counterfeit of the original; more than one mystic has suffered at the hands of translators of good will. In the case of the modern rendition of the mystics, to yield to such temptations with the hope of clarifying obscure passages is tantamount to infidelity to the truth.

Theoretically — according to some linguists, such as Blanchot — the very act of translation from one language to another not only risks inexactitude; it should be utterly impossible. In fact, *all* direct communication by means of language would likewise seem to be impossible⁶. But the marvel is that people *do* communicate by means of language and that texts *are* translated, with relative success, from one language into another. Theorists seem to find it easier to argue for the logical impossibility of the process than for its possibility. As George Steiner remarks about translation in his essay 'On Difficulty': 'There is, I believe, no deeper problem in the theory of language nor any about which our thoughts ought to be more provisional...'⁷. Or, in the words of Jorge Luis Borges: 'No problem is as completely concordant with literature and with the modest mystery of literature as is the problem posed by translation'⁸. Steiner convincingly argues that the contemporary shift in the balance of discourse since the seventeenth century (away from silence and interior discourse toward expressive exteriorization) has resulted in a great loss, namely, the depletion of inner resources and the increasing difficulty of comprehending texts once considered classics. Such factors affecting modern readers (including the translator, it should be remembered) only compound the difficulty of rendering texts which are not only the product of a distant past and a foreign culture, but which are also testimonials to a profound interiority lived by few even in the best of times under the best of

⁶ As cited in Mounin, *Les Problèmes théoriques de la traduction* (Paris, 1963), p. 171: 'Toute communication directe (au moyen du langage) est impossible'.

⁷ George Steiner, *On Difficulty, and Other Essays* (Oxford, 1978), p. 149.

⁸ As cited by George Steiner, in *After Babel*, p. x.

conditions⁹. Add to this the dilemma (if not the utter impossibility) — acknowledged by the mystics themselves —, of finding words capable of expressing their experience of the Transcendent. This is certainly not a deficiency for which a translator need endeavor to supply! However, s/he is obliged to refrain from rendering such texts more obscure than they are to begin with.

By his book *Les Problèmes théoriques de la traduction*, Georges Mounin has contributed a valuable and notable opening to a long-awaited dialogue between translators and linguistic theorists. In the light of some of the considerations relating to ethnography, philology and syntax, I should now like to comment briefly on principles underlying the translation of Ruusbroec's *Vanden Seven Sloten*.

Rejecting the simplistic notion that in translation one language can be satisfactorily substituted for another by a system of mechanical algebra, puzzle-solving, or exchange of corresponding items on a grid ('filet linguistique', to use Zinsli's term), Mounin investigates the contributions of ethnography to the science of translation. Here the importance of the cultural context of a given piece of literature is emphasized. 'It is the old idea of the Greco-Latin translators that, in order to translate the sense of a word, it is not enough to know the words, but you also have to know the things the text is speaking about.... Translation is not *solely* a linguistic operation; it is an operation on facts which are at once linguistic and cultural but whose beginning and end are always linguistic... It is the idea, brilliantly expressed by Paolo Rónai, that if you have a manual of Hungarian geology to translate into Portuguese, it is important to know Hungarian (and Portuguese, too), but it is at least equally as important to know geology'¹⁰. As Meillet puts it, 'Every vocabulary expresses a civilization'¹¹. Therefore, Mounin concludes, two conditions, neither of which is sufficient in itself, are equally

⁹ Cf. G. Steiner's entire essay *On Difficulty*, especially *Op. cit.*, p. 94.

¹⁰ G. Mounin, p. 234. 'La vieille idée des traducteurs gréco-latins, que pour traduire le sens, il ne suffit pas de connaître les mots, mais qu'il faut aussi connaître les choses dont parle le texte; la vieille idée... qui réclamait du traducteur non seulement la connaissance de la langue étrangère, mais celle du 'sens et matière' de l'ouvrage à traduire. C'est l'idée — partiellement juste, on le voit — qui pousse E. Cary à soutenir que la traduction *n'est pas* une opération linguistique (alors qu'il aurait raison s'il disait: *n'est pas* une opération *seulement* linguistique); mais qu'elle est une opération sur des faits à la fois linguistiques et culturels, mais dont le point de départ et le point d'arrivée sont toujours linguistiques. C'est l'idée, brillamment exprimée par P. Rónai, qui si l'on a un manuel de géologie hongrois à traduire en portugais, il est important de savoir le hongrois (et aussi le portugais), mais au moins autant la géologie.'

¹¹ A. Meillet, as cited in Mounin, p. 235.

necessary to translation: knowledge of the foreign language concerned as well as one's native tongue and systematic study of the ethnography of the culture from which the given literary work emanated¹². Translation of the *VII Sloten*, then, first demanded some initiation into the Middle Dutch language utilized by its author. This task was somewhat facilitated by a prior study of the German language and some modern Dutch. But what really proved invaluable has been the periodic, careful, and patient assistance received from members of the Ruusbroecgenootschap (with special gratitude to Frs. H. Arts, A. Alaerts, and G. Debaere in this regard) and from the 'Studieweken' led by Fr. A. Deblaere, with respect to technical terminology. C'est en forgeant qu'on devient forgeron...

But what of that second condition? How does one manage to insert oneself into the Flemish culture of six hundred years ago? Some insights have been gained from periodic visits to contemporary Belgium, from facts culled from theological and historical education, but it has also been helpful to know rather intimately the life of the Clares, since Ruusbroec wrote the *Seven Sloten* for a Clare, Margareta van Meerbeke. Such knowledge of ethnographical import aids one to understand the structure which forms the framework, the underpinning, of Ruusbroec's treatise: a day in the life of a Clare from sunup to sundown, in the light of the great grace and comprehensive significance of the Eucharist, and within the added context of the substructure of seven spiritual enclosures which should surround the truly contemplative nun. It is in utilizing this homely cultural and sociological framework that Ruusbroec, as a master teacher, proceeds methodically to speak of union with the Lord to the most profound degree. But, as Mounin rightly observes, ethnography will not draw back all the veils; one may already have felt a certain malaise with the question of translating not only the works of someone who flourished six centuries ago, in a culture which has largely vanished but for vestiges, but also the works of a recognized mystic.

Here Mounin directs us to the aid afforded by philology. As he says: 'There is still one case in which recourse to ethnography as means of access to significations is admittedly impossible; it is that of texts expressing "world views" and "civilizations" which no longer exist'¹³. Recourse to history is the solution which he proposes. And what is history if not an ethnographical description of the past? In this science,

¹² Mounin, p. 236.

¹³ Mounin, p. 242. 'Il reste un cas où le recours à l'ethnographie comme moyen d'accès aux significations s'avère impossible: c'est celui des textes exprimant des 'visions du monde' et des 'civilisations' qui n'existent plus'.

the accent is laid upon the establishment, restitution, criticism, interpretation, and commentary of the given texts¹⁴. In itself, then, Mounin argues, philology *is* translation. As a science, it is occupied with far more than the text itself. It could be defined as the comprehension of the total culture of a given nation (Jespersen), or as the science of the intellectual life of one or several peoples, the ensemble of the studies necessary in order to acquire the literary knowledge of a language (Coquelin)¹⁵. It is not fortuitous, then, that much of the labor to unveil these masterpieces of Flemish literature and mysticism is accomplished less by theologians (who often have the tarnished reputation of misunderstanding the mystics and disdaining spirituality) than by Germanic philologists. Their technical, critical work in itself affords a genre of translation, bringing the past into the present in an understandable way. (In the United States, also, the major studies on 14th century English mystics are carried on, not so much in departments of theology in our universities, but in departments of English, often enough under secular, rather than religious, auspices!) So then, the rendition of Ruusbroec's *VII Sloten* into English provides only a part of a much larger process of 'translation' (as broadly understood) which includes the critical text with its apparatus, commentaries, critical remarks and terminological studies. It sometimes happens that one comes across a book whose illustrations contradict the accompanying textual material. Analogously, the English translator of Ruusbroec must also be familiar with the details of the entire critical apparatus, not merely in order to avoid senseless contradictions, but even more, in order for the verbal translation to form a harmonious whole in compatibility and in company with the work of the philologists.

A third consideration proposed by Mounin is that of syntax¹⁶. Because single units of a given language are never completely interchangeable with single units of another, and because, for example, what is predominantly of verbal character in one language may be expressed nominatively in another, we come to the realization that *no* translation is ever totally complete, totally satisfactory. People used to think that no matter what the language, human experience was so universal that units of language would also have the same relationships among themselves in a given language as in all others. But, in proceeding from one language to

¹⁴ Mounin, p. 243.

¹⁵ V. articles on 'Philology' in *Encyclopedia Britannica* and *Larousse du XX^e siècle*, respectively.

¹⁶ Cf. Mounin, pp. 251-270.

another, the truth is that not only do the ideas change, but so also does the choice of relationships to be expressed within the second language. As Martinet puts it: 'To each language there corresponds a particular organization of the facts of experience'¹⁷. Without conflicting with the goal of maintaining the greatest possible conformity to the original text (the same goal of 'fidelity' expressed in other words by de Margerie and Conley, *inter alia*), we must bear in mind that the 'organization' of contemporary English differs — to a lesser degree, however, than French would — from that of Middle Dutch. As Nida said in his *Principles of Translation*, the goal consists in the effort to 'produce in the target language the closest natural equivalent for the message of the original language, first with respect to meaning, then with respect to style'¹⁸. We can never presume that this task is ever accomplished once and for all. Translation is never really finished, — an argument used by Mounin to conclude that it is therefore never totally impossible, either¹⁹.

Even St. Jerome, who, because of his conviction of the special, mystery-laden character of the Biblical text (including the sacral character of its very word-order), set for himself the goal of translating the Scriptures, not *sensum de sensu* but *verbum e verbo*, was not altogether successful in his project. He found Hebrew syntactically farther from Latin than it was from Greek. His own task, then, he regarded as more difficult than that of his model, Cicero, whose authority he quoted concerning the rules of good translation: 'Hanc esse regulam boni interpretis, ut idiomata linguae alterius suae linguae exprimat proprietate (Ep. 106,3)'²⁰. Fortunately for the present Ruusbroec project, the commonalities between the English language and Middle Dutch often allow for closer syntactic adherence without giving the appearance of an interlinear translation, than, for example, a translation drawn *verbum e verbo* from Middle Dutch into French would allow. As Mounin remarks, communication takes place simultaneously on different levels²¹; translation consequently must strive to do so as well. A case in point is provided by plays on words. In the Hebrew Bible, puns abound; Jerome

¹⁷ As cited in Mounin, p. 261. 'A chaque langue correspond une organisation particulière des données de l'expérience'.

¹⁸ As cited in Mounin, p. 278. 'La traduction... consiste à produire dans la langue d'arrivée l'équivalent naturel le plus proche du message de la langue de départ, d'abord quant à la signification, puis, quant au style'.

¹⁹ Cf. Mounin, p. 279.

²⁰ Cf. Hieronymus, *Liber de optimo genere interpretandi* (Epistula 57). *Ein Kommentar*, von G.M. Bartelink (Leiden, 1980), especially pp. 3, 6, 46, 48.

²¹ Cf. Mounin, p. 178.

reluctantly was forced to forgo rendering the multiplicity of levels this would require because of the limitations of the target language. It is a good example to illustrate the fact that monemes, or minimal units, of one language are not interchangeable pieces of a puzzle whose corresponding pieces are *somewhere* to be located in the other, if only we look diligently enough. The *VII Sloten* furnishes us with the many plays on words Ruusbroec makes with the name of Clare, infallibly calculated to draw the interest and attention of his correspondent, a spiritual daughter of St. Clare²². Such puns, however, are almost always impossible to translate on the two levels originally signified. The critical apparatus once again complements the verbal text.

Another small example of syntactical difference occurs in the expression 'leeft Gode' (l. 391) for which the translator's task is to find the most adequate dative preposition. And how best to find the 'most natural equivalent' in English for 'toe den beelde... gods' (l. 635), when what is 'most natural' would betray the sense intended by Ruusbroec? Here the translator must wrestle with possibilities. Some marvelously concise substantives such as 'het inwerken' have no exact correspondence in English. Verbs such as 'inkeren' and 'uutkeren' together with their nominative forms also raise a syntactical problem, for they are key words for which ready equivalents in English which would possess the same suppleness are not easily found. Mounin's observation that 'when we speak of the world in two different languages, we are never speaking of the very same world'²³ and Steiner's, that 'different linguistic frames define different world images'²⁴ demonstrate the translator's need to plumb the depths of the worlds concerned.

The Scriptural citations in Ruusbroec's text deserve a comment: it is often the practice of translators to utilize an existing authorized translation of the Bible. Here, however, syntactic and semantic requirements often rendered such recourse useless if the sense of the whole were to be maintained. What contemporary translation preserves Ruusbroec's meaning in his quotation from St. John (1.620): 'Al dat gescapen ende gemaect es, dat was leven in gode'? Therefore, any Biblical passages, long or short, were translated on the same principles as the rest of the work.

²² For example, between lines 1024 and 1033 references to 'clare', & 'clarheit' occur no fewer than nine times!

²³ Mounin, p. 74. 'Quand nous parlons du monde dans deux langues différentes, nous ne parlons jamais tout à fait du même monde'.

²⁴ G. Steiner, *On Difficulty*, p. 41.

I close my remarks on the translation process by recalling a recommendation given by de Margerie, namely, that once the translation is finished, one should put it away in a deep drawer and let it sleep a while. A few months: indispensable; a few years: even better! At any rate, the intervening time should be enough to forget your work. Why? That is the best means for the translator to become objective about his work and to judge it as though it were the work of someone else. Then, after it is revised, it should be put back into hibernation to await another revision, and another, and another... After all, the prescription of the *Ars Poetica* had recommended at least twenty revisions, — after which one would still doubtless find something to reword²⁵.

The new edition of the *Seven Sloten* has had several long naps followed by rigorous re-workings extending over a period of years. The revisions have been facilitated by modern methods utilizing computerized concordances, even a computerized basic text to match, allowing changes of any given word throughout the entire text. A translation of any given literary work, in the light of Mounin's observations, can never be said to be complete. Never is it totally satisfying, nor can it hope to be. Its very time-bound character will inevitably render it obsolete in the future. Then it will have to be pulled from its shelf and — revised once more. The translator, like the Clare who has finished reading her third book, must wait for eternal life before it is allowed to 'lean over... rest and sleep in eternal peace' (1.1032-3).

Collegeville, Minnesota (USA)

²⁵ A. de Margerie, p. xi.

INDEX NOMINUM SELECTORUM

- Adolfus de Schaumburg, archiep. Coloniensis: 144-145.
- Aelredus Rievallensis: 125-126.
De amicitia spirituali: 125.
- Albertus Magnus: 67.
- Amalricus de Bena: 49.
- Anselmus Cantuariensis: 98.
- Appelmans, Gheraert: 178.
Glose op den Pater noster: 178.
- Aristoteles: 19, 23.
Categoriae: 19.
Ethica Nicomachea: 23.
- Arnold, Gottfried: 154, 159-175.
Auserlesene Sendschreiben: 163-165.
Die erste Liebe: 159, 161-162.
Das Geheimniss der göttlichen Sophia: 161.
Poetische Lob- und Liebes-Sprüche: 163.
Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie: 161, 163.
Vitae Patrum: 164-165.
Wahre Abbildung des Inwendigen Christentums: 166, 170, 172.
Zeugen der Wahrheit: 175.
- Augustinus Hipponensis: 30, 98.
- Beatrijs van Nazareth: 40, 60, 86, 91, 125, 131, 134, 178.
Seven manieren van minnen: 60, 86, 178.
- Bernardus Claraevallensis: 60, 84.
- Bertholdus de Moosburg: 21.
- Billick, Eberhard: 143.
- Bloemardinne (Heilwige Bloemards): 6-7, 58-61, 68.
- Blomevenna, Petrus: 143.
- Brendel, Daniel (de Homburg), archiep. Moguntinus: 145.
- Bucerus, Martinus: 143.
- Cano, Melchior: 144.
- Catharina Senensis: 149.
- Christophorus de Rheineck: 144.
- Clemens V, papa: 70.
- Dialog van Meester Eggaert en de onbekende leek*: 66-67.
- Dietrich von Freiburg: 21.
- Ps.-Dionysius Areopagita: 22, 31-32, 35, 39, 60, 147.
De coelesti hierarchia: 35.
De divinis nominibus: 22.
De mystica theologia: 31-32.
- Dionysius Cartusianus: 147.
- Dulcken, Antonius: 143.
- Eckhart, Magister: 14-49, 54-67, 156, 158.
Sermones: 16-36, 40-47, 56-58.
Von abegescheidenheit: 156.
- Elisabeth van der Marck: 5.
- Ernestus de Bavaria, archiep. Coloniensis: 143.
- Flacius, Matthias-Illyricus: 174.
- Garnefeld, Georg: 143.
- Gebhard Truchsess de Waldburg, archiep. Coloniensis: 143.
- Geert Groote: 5, 147, 182.
- Gerardus de Santis: 1-5, 9-13.
Die Prologhe: 5, 9-13.
- Gerardus de Sterngassen: 64.
- Gerson, Iohannes: 6, 28, 49, 59, 147.
- Gheraert Appelmans: 178.
- Gheraert, broeder: v. Gerardus de Santis
- Gichtel, Johann Conrad: 161, 165.
- Godfried van Wevel: 5.
- Gregorius I Magnus, papa: 44, 84.
- Gregorius Nyssenus: 79.
- Groote, Geert: 5, 147, 182.
- Gropper, Iohannes: 143.
Enchiridion christianae institutionis: 143.
- Guido van Aa: 6.
- Guillelmus de Hildernissen: 51, 53.
- Guillelmus Humbertus Parisiensis: 15.
- Guillelmus Jordaens: v. Jordaens G.
- Guillelmus de Moerbeka: 21.
- Guillelmus de Nangiaco: 34.
- Guillelmus Sancti Theodoricus abbas: 73-75, 79, 83-85, 128.
Epistola missa fratribus de Monte Dei: 74, 84.
Expositio super canticum canticorum: 79, 84-85.
Liber de natura et dignitate amoris: 83.

- Hadewijch: 40, 50, 60, 70-87, 126-131, 134-135.
Brieven: 74-83, 127-130.
Mengeldichten i-xvi: 70-79, 83, 127, 130.
Strofische gedichten: 70-72, 75-81, 128, 130.
Visioenenboek: 70, 126-127, 134.
 Ps.-Hadewijch: 71, 74-75, 77, 79.
Mengeldichten xvii-xxix: 71, 74-75, 77, 79.
 Heilwige Bloemards: v. Bloemardine
 Holding, Michael: 144.
 Henricus Herp: v. Herp H.
 Henricus Pomerius: v. Pomerius H.
 Henricus Suso: v. Suso H.
 Hermann de Wied, archiep. Coloniensis: 143.
 Herp, Henricus: 117, 147, 149, 152.
Theologia mystica: 147.
 Hieronymus Stridonensis: 193-194.
 Hinckaert, Jan: 6.
 Hugo a Sancto Victore: 39.
De arrha animae: 39.
 Iacobus de Vitriaco: 126.
 Ida de Nivella: 125, 132, 134.
 Ioachim, abbas Florensis: 34.
 Iohannes Affligemensis: 5.
 Iohannes (Henne) Becker: 66.
 Iohannes de Brünn: 63, 65.
 Iohannes de Busco, eremita: 4.
 Iohannes Gerson: v. Gerson J.
 Iohannes de Hoya, ep. Osnabrugensis: 145.
 Iohannes de Isemburg, archiep. Trevirensis: 144-145.
 Iohannes Ruysbroechius: v. Ruusbroec J.
 Iohannes de Schoonhovia: 4-6.
 Iohannes Scotus Eriugena: 60, 64.
De divisone naturae: 64.
 Iohannes Tauler: v. Tauler J.
 Iordanus de Saxonia: 14.
 Ivo, monachus: 80.
 Jan Hinckaert: 6.
 Jan van Leeuwen: 41-42, 71-72, 132-134.
Meester Eckhaerts leere daer hi in doelde: 41-42.
Vanden seven teken der sonnen: 72.
Van vijf manieren broederliker minnen: 132-134.
 Jan van Ruusbroec: v. Ruusbroec J.
 Jordaens, Guillelmus: 5, 134, 147, 182.
 Julianne du Mont-Cornillon: 70.
 Kalckbrenner, Gerardus: 142-151.
 Lanspergius, Iohannes Iustus: 147-148.
 Lefèvre d'Étaples, Iacobus: 147.
Limburgse Sermoenen: 131-132, 137.
 Loher, Dietrich: 143-144.
 Ludovicus Blesensis: 145.
 Luther, Martin: 153, 162, 175.
 Margaretha van Meerbeke: 5, 137, 164, 183, 191.
Margarita evangelica: 149.
 Marguerite Porette (Porète): 8-9, 14, 25-62.
Mirouer des Simples Ames: 8-9, 14, 25-62.
 Maria van Oisterwijk: 149.
 Mechthild von Magdeburg: 52, 86.
Offenbarungen oder Das Fließende Licht der Gottheit: 52, 86.
 Origenes: 64.
 Petreius, Theodorus: 143.
 Petrus de Saulx: 4-5.
 Plato: 21-23.
 Pomerius, Henricus (Utenbogaerde): 1, 4-8, 58-61, 68, 147, 164-165.
De origine monasterii Viridisvallis: 1, 4-5, 68.
 Proclus, Diadochus: 20-22.
Elementatio theologica: 20-22.
 Prudentius, Aurelius: 46.
Cathemerinon: 46.
 Quenstedt, Johannes Andreas: 170.
Theologia Didactico-Polemica: 170.
 Raymundus de Capua: 144.
Theologicae mysticae demonstratio: 144.
 Richardus a Sancto Victore: 79-80.
De quatuor gradibus violentae charitatis: 79-80.
 Robertus de Berghes, ep. Leodiensis: 145.
 Ruusbroec, Jan van: passim.
Dat boecksen der verclaringhe: 3, 12, 61, 75, 81, 176-186.
Het rijcke der ghelieven: 2, 3, 10-11, 69, 72-73, 77-79, 84, 89, 135-139, 183.
Die gheestelike brulocht: 8, 10-11, 14, 37-38, 49, 54-55, 58, 61, 67-68, 75, 77, 81-82, 86-123, 135, 138, 147, 157, 158, 163, 168, 170-173, 180.

- Een spiegel der eeuwighe salicheit*: 71-73, 78-79, 111, 138.
- Vanden blinckenden steen*: 12, 69, 75-78, 82, 111, 136, 140, 157-158.
- Vanden gheesteliken tabernakel*: 12, 49-50, 58, 63, 68, 72-73, 163, 166, 168, 171, 176.
- Vanden seven sloten*: 76, 78, 136, 176, 179-183, 190-195.
- Van seven trappen*: 75-76, 86, 139.
- Vanden xii beghinen*: 16, 18, 34-36, 41-43, 63-64, 68-79, 83-84, 135, 138-139.
- Vanden vier becoringhen*: 50, 69.
- Sayman van Wijk: 4.
- Schwenckfeld, Caspar: 155-156.
- Schwester Katrei*: 48-49, 53-54, 58, 62-65.
- Seuse, Heinrich: v. Suso H.
- Spener, Philipp Jakob: 159.
- Sprögel, Johann Georg: 159.
- Sprüche Bischof Albrechts*: 48.
- Sudermann, Daniel: 154-159, 162-163.
- Hohe geistreiche Lehren*: 158-159, 163.
- Von der Gnade Gottes*: 157-159.
- Wie der Mensch möge Ernsthaftig, Innig, Geistlich, und Gottschawende werden*: 157-158.
- Surius, Laurentius: 142-151, 163-165, 182-183.
- Suso, Henricus: 65, 145, 156-157, 164, 173.
- Buch der Wahrheit*: 65.
- Büchlein der ewigen Weisheit*: 173.
- Sweertius, Johannes: 143.
- Tauler, Iohannes: 144-146, 155-158, 166, 172-173.
- Theodoricus a Stratis: v. Loher D.
- Theodoricus Teutonicus de Vriberg: v. Dietrich von Freiburg
- Thomas Aquinas: 19, 22, 27, 37, 98.
- In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*: 22.
- Summa contra gentiles*: 22.
- Summa Theologiae*: 98.
- Thomas a Kempis: 147, 164.
- Tideman, Iohannes, ep. Lubicensis: 145.
- Trithemius, Iohannes: 147.
- Ubertinus Casalensis: 28.
- Volon, Iohannes: 145.
- Von der Armut des Geistes*: 55.
- Vranke van Coudenberg: 9.

ORIENTALISTE, P.B. 41, B-3000 Leuven

MEDIAEVALIA LOVANIENSIA

Texts and studies published by the
KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
INSTITUUT VOOR MIDDELEEUWSE STUDIES
Blijde Inkomststraat 21
B-3000 Leuven (Belgium)

Series I / Studia

1. *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism outside Italy*, ed. G. VERBEKE and J. IJSEWIJN. Leuven-The Hague, 1972, XIV-245 p. BF 500
2. *Peter Abelard*, ed. E.M. BUYTAERT. Leuven-The Hague, 1973, XIV-181 p. BF 500
3. *Aspects of the Medieval Animal Epic*, ed. E. ROMBAUTS and A. WELKENHUYSEN. Leuven-The Hague, 1975, XIV-268 p. BF 950
4. *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.)*, ed. W. LOURDAUX and D. VERHELST. Leuven-The Hague, 1976, VIII-232 p. BF 1490
5. *Aquinas and Problems of his Time*, ed. G. VERBEKE and D. VERHELST. Leuven-The Hague, 1976, VIII-229 p. BF 900
6. *The Universities in the Late Middle Ages*, ed. J. IJSEWIJN and J. PAQUET. Leuven, 1978, XI-661 p. BF 2000
7. *The Bible and Medieval Culture*, ed. W. LOURDAUX and D. VERHELST. Leuven, 1979, VIII-286 p. BF 980
8. *Love and Marriage in the Twelfth Century*, ed. W. VAN HOECKE and A. WELKENHUYSEN. Leuven, 1981, IX-305 p. BF 1280
9. *Death in the Middle Ages*, ed. H. BRAET and W. VERBEKE. Leuven, 1983, VIII-292 p. BF 1530
10. *Pascua Mediaevalia. Studies voor Prof. Dr. J.M. De Smet*, ed. R. LIEVENS, E. VAN MINGROOT and W. VERBEKE. Leuven, 1983, XII-691 p. BF 1725
11. *Benedictine Culture*, ed. W. LOURDAUX and D. VERHELST. Leuven, 1983, VIII-239 p. BF 1490